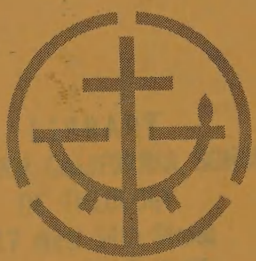
School of Theology at Claremont
1001 1337938



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

BETTY HEIMANN

STUDIEN ZUR EIGENART INDISCHEN DENKENS

Religionsgeschichtliches Lesebuch

In Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von

ALFRED BERTHOLET

Zweite erweiterte Auflage

1. Die zoroastrische Religion (Das Avestā). Von Dr. Karl F. Geldner, Professor an der Universität Marburg. *M. 2.50, in der Subskription M. 2.25.*
2. Die Eingeborenen Amerikas. Von Dr. Konrad Theodor Preuß, Direktor am staatlichen Museum für Völkerkunde in Berlin. *M. 2.90, in der Subskription M. 2.60.*
3. Die Slaven. Von Dr. A. Brückner, Professor an der Universität Berlin. *M. 2.—, in der Subskription M. 1.80.*
4. Die Religion der Griechen. Von Dr. Martin P. Nilsson, Professor an der Universität Lund. *M. 4.50, in der Subskription M. 4.05.*
5. Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit. Von Dr. Kurt Latte, Professor an der Universität Basel. *M. 4.30, in der Subskription M. 3.90.*
6. Die Chinesen. Von Dr. Erich Schmitt, Privatdozent an der Universität Berlin. *M. 4.80, in der Subskription M. 4.30.*
7. Die Jainas. Von Professor W. Schubring, Hamburg. *M. 1.80, in der Subskription M. 1.60.*
8. Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln. Von Professor Dr. R. Thurnwald, Berlin. *M. 2.20, in der Subskription M. 2.—.*
9. Vedismus und Brahmanismus. Von Dr. K. F. Geldner, Professor an der Universität Marburg. *M. 8.—, in der Subskription M. 7.20.*
10. Ägypten. Von Professor Dr. H. Kees, Göttingen. *M. 2.80, in der Subskription M. 2.50.*
11. Der ältere Buddhismus (nach Texten des Tipitaka). Von Professor Dr. M. Winternitz, Prag. *M. 7.50, in der Subskription M. 6.75.*
12. Die Germanen. Von Professor Dr. R. Schröder, Würzburg. *M. 3.80, in der Subskription M. 3.40.*
13. Die Kelten. Von Professor Dr. W. Krause, Königsberg. *M. 2.50, in der Subskription M. 2.20.*

Als weitere Hefte sind vorgesehen:

Japan. Von Professor Dr. K. Florenz, Hamburg. / Babylonier, Assyrer, Vorderasiaten. Von Dr. D. Opitz, Berlin. / Der Islam. Von Professor Dr. J. Schacht, Freiburg i. Br. / Der Mahāyanā, Buddhismus. Von Professor Dr. M. Winternitz, Prag. / Der Hinduismus. Von Professor Dr. F. O. Schrader, Kiel. / Die Manichäer. Von Professor Dr. Andreas, Göttingen.

*

J. C. B. MOHR ⟨PAUL SIEBECK⟩ TÜBINGEN

B
131
H43

STUDIEN ZUR EIGENART INDISCHEN DENKENS

VON

BETTY HEIMANN, 1888-

1930

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

University of Southern California Library

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Religion
181.409 H467s

VORWORT

Die Royal Asiatic Society hat ihre orientalischen Studien, die sich naturgemäß um das Kernstück des Empire, um Indien, konzentrieren, unter ein bezeichnendes Symbol gestellt. Ihre Vignette zeigt — seit ihren ersten Bänden mit kleinen zeichnerischen Abwandlungen — einen *Nyagrodha*-Baum (wörtlich: „den nach unten wachsenden") den für Indien charakteristischen Feigenbaum (ficus indica oder bengalensis). Aus einer kraftvollen Urwurzel sendet dieser Nyagrodha einen Stamm empor, aus dessen Laubdach sich wieder sichtbare Luftwurzeln bilden. Die kräftigsten von ihnen senken sich herab in den Mutterboden, erstarkt zu einem neuen Stamm, so daß das Ganze einen Komplex von untrennbar zusammengehörigen Bäumen darstellt.

Das Motto, das die Royal Asiatic Society für dieses Bild wählt, ist: tot rami, tot arbores: soviel Zweige, soviel Bäume. — Wie hier die einzelnen Zweige aus einem Urstamm entspringen, so sind alle Disziplinen indischen Denkens entsprungen aus einer Grundanschauung, und wie die neuentstandenen Stämme untereinander verbunden sind (als Teile des Stammsystems), *so sind auch alle Disziplinen Indiens untereinander unlösbar verbunden, und jede wurzelt wieder für sich im Urboden, aus dem auch der Hauptstamm entsprang.* Dementsprechend *darf* man nicht nur, sondern *muß* man die ververschiedenen Denkdisziplinen Indiens: Religion, Philosophie, Soziologie, Recht und die verschiedenen Gattungen der Kunst gemeinsam behandeln. Das schöpferische Moment für jede einzelne bleibt der Urboden, aus denen sie gemeinsam erwachsen sind: die Grund-Gedanken indischer Weltanschauung.

Und was da oben als Zweig erscheint, ist das gleiche, was unten am Boden wurzelt: *auch die erdfernsten Spekulationen Indiens lösen sich nicht vom Erdhaften* (cf. die Ausführungen über Optimismus und Materialismus Indiens, S. 160 ff.).

Und ferner lehrt uns der indische Feigenbaum auch anschaulich die *strukturelle Eigenart* indischen Denkens: *Neues steht neben Altem höchstens gleichberechtigt, niemals überlegen* (cf. unsere Darlegungen über Indisches Recht, S. 258 ff.), *beide in steter Lebendigkeit* (cf. „Die Bewegungsvorstellung im indischen Denken", S. 172 ff.).

Die botanischen Lehrbücher bemerken als ein besonderes Charakteristikum dieser ficus indica, daß sie ein verhältnismäßig breites, niedriges Laubdach aufweist ohne Einzelspitzen, die sich darüber erheben. *Ebenso zeigt indische*

Methodist World Service Fund Transferred
Religion

Denkstruktur ein gleichmäßiges Höhenniveau der verschiedenen individuellen Gestaltungsformen: keine Einzelpersönlichkeit von überragender Größe durchbricht die Gleichheit des Niveaus: nicht einmal der Gott überragt spitzenhaft das Gesamtsystem (cf. Die verschiedenen Aufsätze zum Gottesbegriff, S. 36 ff. und zum Individuum, S. 223 ff.).

Betrachten wir diesen ganzen Komplex der Vorstellungen, die sich unmittelbar aus dem Bilde des indischen Feigenbaumes ergeben, so sehen wir über alle näheren und weiteren methodischen Einzelheiten hinaus in diesem Symbol eine grundlegende methodische Forderung an den Beurteiler indischen Wesens ausgesprochen: *Indien muß ausschließlich aus seiner Eigenart*[1] *erklärt werden und so isoliert bleiben resp. wieder werden (!) von anderen Kulturen. Scheinbar gleiche Einzelteile, die zum Vergleich locken, sind prinzipiell unvergleichbar, denn sie sind erwachsen aus anderen Grundbedingungen und ihre scheinbare Ähnlichkeit erweist sich letzten Endes als zufällig, weil wurzelverschieden.*

Und noch ein weiteres: nur indem man isoliert und einengt, weitet man zur umfassenderen Zusammenschau den Blick; sieht man jede Kultur in ihrer ganzen Fülle als charakteristisches *Einzel*gebilde, reiht sie sich als würdiges Studienobjekt ein, daß man aus ihr, — und aus allen anderen unter gleichen *isolierenden* Gesichtspunkten betrachteten Kultureinheiten — im Überblick die *kombinatorischen Möglichkeiten erahnt, die der menschliche Geist schlechthin als in sich geschlossene Gedankengebilde*[2] *auszuführen imstande ist.*

Es erscheinen dann letztlich die in Europa verwirklichten Geistesformen nicht als *Norm*, sondern nur als *Beispiel* der vielfachen Möglichkeiten der Denkentwicklung.

So erweitere sich der Begriff „Geistes"-Wissenschaft zu dem Begriff der Wissenschaft vom menschlichen Geiste!

Doch jede derartige zur „Geistes"-Wissenschaft im weiteren Sinne verwendbare Teil-Synthese bedarf zu ihrer steten Nachprüfung, wie die naturwissenschaftlichen Theorien des Experiments, des vorurteilsfreien Befragens der Texte, der Niederschläge der betr. Kultur.

Um den Luftwurzeln unserer Spekulation inneren Halt zu geben und stetig neue Lebenskraft zuzuführen, senken wir sie immer wieder in den stets von neuem befruchtenden Urboden der Philo-*Logie*.

---

[1] Gerade die Eigenart *indischer* Kultur läßt sich besonders glücklich herauspräparieren, weil auch die entferntesten Ausläufer indischen Geisteslebens noch in der einheitlichen Grundanschauung wurzeln und die einzelnen Disziplinen, sich gegenseitig ergänzend, uns alle gemeinsam den *rück*wärts zu verfolgenden Weg zeigen (cf. die folgenden Ausführungen).

[2] Es haben auch andere Kulturen ihren Ausgangspunkt genommen von der gleichen Basis wie indisches Denken, diese aber wieder aufgegeben, bevor sie alle in ihr liegenden Möglichkeiten zum Aufbau eines geschlossenen Geistessystems erschöpft hatten.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort III

A. PROGRAMMATISCHE EINFÜHRUNG.

I. Zur Struktur des indischen Denkens 1

B. STUDIEN ZUR INDISCHEN RELIGION.

II. Varuṇa — Ṛta — Karma 22
III. Die Entwicklung des Gottesbegriffs der Upaniṣaden 36
IV. Gottesprädikate = Gottespostulate in indischen Religionen 96
V. Gelingt es der indischen Logik durch ihre Spekulationen das Dasein Gottes konsequent in das indische Weltbild einzureihen? (Zu: Hermann Jacobi, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern) 117
VI. Die Lehre der Upaniṣaden als Grundlage der späteren indischen Systeme 120

C. STUDIEN ZUR INDISCHEN PHILOSOPHIE.

VII. Die Tiefschlafspekulation der alten Upaniṣaden (ein psychologisch-religiöses Dogma) 130
VIII. Die Urstofflehre als Grundlage der Kausalitäts-, Schöpfungs- und Opfertheorien (dargestellt an den Upaniṣaden) 146
IX. Optimismus und Materialismus in indischer Weltanschauung 160
X. Die Bewegungsvorstellung im indischen Denken 172
XI. Die Bedeutung der Begriffe „Wiederkehr“ und „Wiederholung“ im indischen Denken 178
XII. Die Dingbeziehungen in den alten Upaniṣaden. (Eine methodologische Voruntersuchung) 185
XIII. Vergleich der Antithesen europäischen und indischen Denkens. (Zur Prüfung der Möglichkeit einer Analogie) 193
XIV. Indische Logik und Erkenntnistheorie 207
XV. Doxographische Darstellung der indischen Philosophie. (Zu: Otto Strauß, Indische Philosophie) 218

Seite

D. STUDIEN ZUR INDISCHEN SOZIOLOGIE.

XVI. Der Begriff des Individuums in der indischen Weltanschauung 223

E. STUDIEN ZUM INDISCHEN RECHT.

XVII. Indisches Recht 258

F. STUDIEN ZUR INDISCHEN KUNST.

a) Zur Dichtung:

XVIII. Indische Dichtung 275

XIX. Probleme einer indischen Literaturgeschichte. (Zu: v. Glasenapp, Indische Literaturen) 287

b) Zur bildenden Kunst:

XX. Indische Kunst als Ausdruck indischer Weltanschauung 290

XXI. Zur methodischen Betrachtung indischer Kunst. (Zu: Coomaraswamy, Ananda K., Geschichte der indischen und indonesischen Kunst) 308

Nachwort 314

Nachtrag 316

Problem-Index 317

ZUR STRUKTUR DES INDISCHEN DENKENS.

In dieser Themastellung liegt ein Wagnis. Erst einmal erhebt sich der Zweifel: Haben wir überhaupt ein Recht, das indische Denken als eine geschlossene Einheit hinzustellen? Zunächst als Einheit in *räumlicher* Beziehung. Indien bildet doch an Größe einen Kontinent für sich [1]. Es hat einen Umfang von rund 5 Millionen Quadratkilometer, eine Einwohnerzahl schon laut der Volkszählung vom Jahre 1911 von über 325 Millionen [2], und auf eine Kulturspaltung innerhalb dieser ungeheuren Masse scheint doch schon die Tatsache schließen zu lassen, daß jetzt in Indien ungefähr 40—50 verschiedene selbständige Sprachen gesprochen werden, die in Hunderte von Dialekten zerfallen.

Und fast noch mehr als aus diesen Erwägungen erheben sich gegen die Hypothese von der Einheit des indischen Denkens Bedenken aus *zeitlichen* Fragen. Ist es möglich, wirklich von einer kontinuierlichen Einheit zu reden bei einer Kultur, die sich nachweislich mindestens schon 4—5 Jahrtausende fortpflanzt: mindestens schon vom 2. Jahrtausend vor Christus bis auf unsere Tage.

Aber dieselben Betrachtungen, die erst unsere Zweifel erweckt haben, mögen auch dazu dienen, sie zu zerstreuen. Indien ist wirklich ein Kontinent, nicht nur an Größe, sondern — und das gibt uns die Berechtigung zu unserer Themastellung — auch ein Kontinent an Abgeschlossenheit. Im Westen, Osten, Süden isoliert durch Wasser, im Norden durch die gewaltigsten Gebirgsketten mit einigen wenigen schwer zugänglichen Hochpässen, über die, nachdem die Arier einmal durch sie Eingang in Indien gefunden, Jahrtausende lang kein anderes Volk mehr den Uebergang wagte. Diese Jahrtausende nun, bevor wieder fremde Eroberer in Indien eindrangen, sind es, in denen sich indische Kultur bildete und konsolidierte, in denen die arischen Inder und die vorgefundene Bevölkerung unter dem Zwang von klimatischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten zu einer Kultureinheit, eben zur spezifisch indischen Kultureinheit, zusammenschmolzen, und als dann im ersten Jahrtausend nach unserer Zeitrechnung fremde Eroberer in Indien eindrangen, vermochten sie nicht mehr, diese geschlossene Einheit entscheidend zu beeinflussen, sondern — wie im Falle des eroberten Griechenlands — gerieten sie ihrerseits unter den kulturellen Einfluß des unterworfenen Volkes.

[1] Unter Indien ist vorzüglich der Kontinent: *Vorder*indien zu verstehen.

[2] Vgl. Sten Konow, Indien. Leipzig u. Berlin 1917, S. 1 ff.

Also ungestört von außen in ihrer Entwicklungszeit, nicht dem Zufall von Eroberungen unterworfen, sondern verankert in zu allen Zeiten stets sich *gleichbleibenden* Gegebenheiten, eben verankert in der Natur ihres Landes, hat sich die indische Kultur entwickelt.

So erledigt sich wohl auch in der Hauptsache unser erstes Bedenken gegen die Einheit der indischen Denkstruktur: Mögen auch fünfzig verschiedene Sprachen in Indien jetzt gesprochen werden, mögen sie auch sogar verschiedenen Sprachfamilien angehören, sie haben sich doch alle entwickelt unter *indischem* Himmel, unter denselben anschaulichen, stets sich gleichbleibenden natürlichen Gegebenheiten des gleichen Landes — sie sind spezifisch indisch deshalb — wir sehen es, wie Indien selbst das Sanskrit, die indogermanische Tochtersprache, in seiner Syntax, wenn auch nicht in der mitgebrachten Formenlehre, anders ausgestaltet hat, als sich die Syntax der übrigen indogermanischen Sprachstämme entwickelte, wir sehen, wie die anschaulichen Gegebenheiten des neuen Landes entsprechend der rein indischen Umwelt auch die mitgebrachten allgemein-indogermanischen bzw. arischen Ideen umwandeln.

Man denke an die schon in der Einwandererperiode des Ṛg-veda beginnende Indianisierung der indogermanischen Ideen, z. B. an die schon spezifisch indische *überindividuelle, kosmische* Ausweitung der Ṛta-Weltordnungs-Idee im Gegensatz zu ihrer mikro-kosmischen, rituellen Ausbildung bei den Persern [1]. Man denke ferner an die ebenfalls schon in der Ṛg-veda-Zeit hervortretende, von den übrigen idg. Kulturen abweichende Idee des *Heno-theismus*, welche die scharf umrissenen Individual-Konturen der einzelnen Götter verwischt und bedeutungslos macht (vgl. dazu: H. Jacobi, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern. Bonn 1923, S. 2).

Diese Gegebenheiten der Umwelt nun sind in Indien im wesentlichen sich gleich geblieben durch die Jahrtausende, und in diesem Konstanten, in der anschaulichen Umwelt, blieb, wie die folgenden Ausführungen im einzelnen aufzeigen werden, indisches Denken immer verankert. — Nur die Annahme einer unwandelbaren Gedankenbasis gibt auch eine Erklärung für die erstaunliche Tatsache, daß der Strom der Gedanken in Indien durch die Jahrtausende hindurch sich gleich geblieben ist. Ein Beweis hierfür: In den Reden Gāndhis, des Führers der heutigen indischen Freiheitsbewegung, spüren wir unverkennbar noch den gleichen Geist, wie in der Upaniṣadenzeit des ersten vorchristlichen Jahrtausends; deshalb auch nur kann Gāndhis Ruf über alle Sprach- und Rasseverschiedenheiten und räumlichen Entfernungen hinweg durch das ganze indische Weltreich vom Norden bis zum äußersten Süden dringen: Er und alle, die auf ihn hören, sind Inder, ihr Denken und Handeln ist verwurzelt im indischen Boden. *Nicht die ferne Rasse- und Sprachverwandtschaft ist es, die entscheidend verbindet* (die Inder, Arier mit den übrigen Indogermanen!),

[1] Im übrigen kommt in unserer Darstellung naturgemäß weniger die Uebergangsperiode des Eindringens der Arier als die spätere Zeit der Konsolidierung der spezifisch-indischen Kultur zur Darstellung.

sondern die geographischen und kulturellen Bedingungen der Umwelt sind ausschlaggebend. Darum darf nicht vernachlässigt werden der anthropo-geographische oder geopsychologische Standpunkt zur Charakterologie eines Volkes. Dieser Gesichtspunkt, den wir für die Indien-Forschung gebührend betonen möchten, ist für die Islam-Kunde von C. H. Becker in seinen 1924 erschienenen Islam-Studien deutlich herausgehoben: Als die Träger des Islam sich von ihrer südlichen Heimat Arabien an das Mittelmeerbecken heraufzogen, da wurden sie in ihrer Weltanschauung entscheidend beeinflußt durch die neue Umwelt — sie näherten sich auch geistig den anderen, wenn auch sprach- und rassefremden Völkern an, die sie am Mittelmeerbecken vorfanden [1].

So ist die Frage nach der Einheit des indischen Denkens bejahend für uns beantwortet, wenn wir den Nachweis erbringen können, daß indisches Denken bis in all seine Sonderdisziplinen hinein als spezifisch-indisch, d. h. in indischer Umwelt verankert, sich nachweisen läßt.

Selbstverständlich sind wir uns bewußt, daß der prinzipielle Einwand der westlichen Psychologie gegenüber unserer Darstellung bestehen bleibt, daß man nicht die komplexen komplizierten Vorstellungen des Einzel- und des Volks-Individuums auf eine einseitig-einfache Formel bringen kann. *Aufgabe und Zweck der vorliegenden Arbeit ist es nur, arbeits-methodisch denjenigen Gedanken, der als der durchgreifende und richtunggebende Hauptgedanke erkannt ist, gegenüber dem Nebensächlichen scharf in bewußter Einseitigkeit herauszuarbeiten: Beim Gesamtüberblick verschwinden naturgemäß dem Auge die kleinen Seitenwege und Sackgassen.*

Eine weitere Frage gibt noch die Themastellung auf, die allerdings nur eine kurze Beantwortung erfordert, weil sie mehr eine technische Frage unserer Darstellung ist. Werden wir imstande sein, im Rahmen dieser Abhandlung die Struktur des indischen Denkens aufzudecken? Wir sind z. B. gegenüber der Kunstgeschichte im Nachteil dadurch, daß wir nicht am gegebenen, vor Augen stehenden Bild die Formbetrachtung geben können. Wir müssen erst das Bild selbst — also im vorliegenden Falle das Inhaltliche des indischen Denkens — nach und nach entstehen lassen, da die Struktur nicht ohne das Inhaltliche klar vor Augen treten kann, und überhaupt das Formale nicht so stark hervortritt, scheinbar sekundär bleibt gegenüber dem Inhaltlichen. Durch das Inhaltliche hindurch strukturelle Ansatzpunkte durchschimmern zu lassen, diese Vorarbeit zum Formalen können erst die folgenden Ausführungen geben.

---

[1] Die obigen methodischen Ausführungen, die im wesentlichen schon in einem Vortrag in der Kant-Gesellschaft am 11. Juli 1924 vorgetragen wurden, fanden noch eine erfreuliche Bekräftigung durch die Darlegungen von Oswald Spengler am Münchener Orientalisten-Tag (Oktober 1924) und die sich daran anschließenden Ausführungen von Lehmann-Haupt u. a. Es wurde hier ganz energisch und ausdrücklich auf die Notwendigkeit hingewiesen, die zum Schaden der Kultur-Wissenschaften vernachlässigte anschauliche, besonders die anthropo-geographische, Forschung wieder ernsthaft aufzunehmen.

Indischer Urwald läßt in verschwenderischer Fülle des Nebeneinander alles hervorsprießen: Riesenhafte Pflanzen, riesenhafte Prachtexemplare von Tieren; eine Ueberfülle von leuchtendsten Edelsteinen und Kristallen birgt indischer Boden. Sichtbar fast vor den Augen des Beschauers erfüllen sich die Gesetze der üppigen Fruchtbarkeit. Tausende von Pflanzen sprießen eben hervor, hunderte vergehen im gleichen Augenblick — doch wer achtet in dieser Fülle auf das Einzelne, das da gerade vergeht? In dieser Mannigfaltigkeit und Farbigkeit verschwindet das einzelne Individuum. Und der Mensch, welcher Platz ist ihm gegeben in der Ueberfülle der belebten und der sogenannten unbelebten (d. h. doch belebten!) Natur? Wie steht er da neben diesen Prachtexemplaren der Tier- und Pflanzenwelt? Er verschwindet im Gesamtbild. *Er ist ein Teil neben anderen Teilen in der Natur.*

Dies Bild ist der Ausgangspunkt des gesamten indischen Denkens, dies Bild steht dem Inder heute noch wie vor Jahrtausenden anschaulich und stets gegenwärtig vor Augen, dies Bild ist es, das richtunggebend ward für das gesamte indische Geistesleben.

Nicht wie bei anderen Völkern nur im Anfangsstadium des Denkens ist in Indien Ausgangspunkt und Denkgrundlage ein anschauliches Bild. Das Verwachsensein mit der Natur und Umwelt, diese gemeinhin nur als Frühstufe des Denkens eingeschätzte anschauliche Denkbasis wird in Indien beibehalten, so viel sich auch die daraus gezogenen Konsequenzen verfeinern und komplizieren. Eben weil sich alle Denk-energien auf die eine, konservativ festgehaltene Grundanschauung konzentrieren, kommt erst die beispiellose spezifisch indische Raffiniertheit und Kompliziertheit des Denkens zur Entwicklung. *So ergibt sich für das indische Geistesleben das Paradoxon: Primitiv in der Grundlage, in der Behandlungsweise Höchstkultur.*

Hieraus erklären sich auch die einander völlig widersprechenden Ausdeutungen, die europäische Indologen dem indischen Geistesleben geben: Indisches Denken in Parallele gesetzt zu Plato und Kant (Deussen), und die gleichen indischen Texte angeführt als Analogie zu primitivsten Vorstellungen. Die eine Gruppe der Interpreten hält sich eben an die raffiniert ausgebildete methodische *Behandlung* der Probleme, die andere an die primitive Denk*basis*, aus der sie gezogen [1].

Die aus dem anschaulichen Bild der indischen Landschaft [2] *sich ergebende*

[1] Vgl. hierzu: Die Darlegungen in der „Lehre der Upaniṣaden als Grundlage der späteren indischen Systeme", S. 120 ff.

[2] Das Landschaftsbild des heutigen Indiens mag in manchen Teilen, z. B. in den dürren, trockenen Hochlandflächen des Dekhan oder in der nordindischen Reisebene, auf den ersten Blick unserer These widersprechen. Aber auch im weiten Reisland wird trotz der Eintönigkeit der Landschaft die üppige vegetative Fruchtbarkeit anschaulich; auch die heißen Hochebenen mögen zum Beweis unserer These dienen. Gerade in diesem dürren Boden wirkt nach der befruchtenden Regenzeit das jäh hervorbrechende pflanzlich-tierische Leben doppelt eindrucksvoll. — Außerdem muß man auch wohl in Erwägung

These von der Einheit und Gleichwertigkeit des Menschen mit den anderen Teilen der Natur [1] *ist gleichsam — graphisch vorgestellt — der Zentralpunkt, von dem aus sich alle indischen Denkleistungen durch alle Zeiten hindurch als Ausstrahlungen ergeben. Ebenso wie von einem Punkte aus die verschiedensten Strahlen ausgehen, deren Strahlenenden mehr oder minder weit durchgeführt sind — ins Inhaltliche übersetzt: mehr oder minder weit rational durchdachte Konsequenzen sind, — so liegen heute die Ideen in Indien nebeneinander. Je weiter sich eben jene Strahlen vom Ausgangspunkt bei ihrer Durchführung entfernen, je weiter gehen auch die Strahlenenden — d. h. die einzelnen Denkresultate — auseinander. So mögen sich an diesem Bilde die scheinbar unvereinbaren Extreme erklären, die im indischen Denken nebeneinander aufzufinden sind.* Sie sind *alle* wohlgemerkt wurzelechte Fortbildungen der einen Grundthese. *Sie bieten entweder die Grundthese in mehr oder minder durchgeführten Ausstrahlungen, oder sie legen das Hauptgewicht auf die eine bzw. auf die andere Kehrseite der These: Alle Wesen sind gleich wertvoll und heilig [und so anbetungswürdig!], bzw. alle gleich unheilig und wertlos (auch Götter!). So erklärt sich das Nebeneinander — auch heute noch — von Ratten-Schlangen-Fetischkult und daneben abstraktester Religion in Indien. Alle diese extremen Religionsformen sind nur Fortbildungen aus der einen anschaulichen Denkbasis.*

Betrachtung des ewigen Werdens und Vergehens in der Natur führt bei einseitigem Hinblick auf den Aspekt des Vergehens, der Vergänglichkeit des Einzel-Individuums, zur Weltflucht; bei Betrachtung der anderen Kehrseite, bei Betrachtung des ewig neuen fruchtbaren Werdens in der Natur, zur Weltzugewandtheit (vgl. darüber ausführlicher im Folgenden).

Machen wir nun die Probe, ob wir wirklich alle Hauptgedanken indischer Psychologie, Kosmogonie, Ethik, Logik und indischer Kunst als Ausstrahlungen aus diesem Zentralpunkt herleiten können.

---

ziehen, daß in der letzten Periode der Kolonialherrschaft sich das Landschaftsbild Indiens durch Abholzung ohne Aufforstung zum Schaden des vegetativen Reichtums verändert haben mag. — Ein wie lebendiges Bild Flora und Fauna im indischen Geiste erzeugt hat, beweist die unvergleichliche Bildfülle indischer Dichtung und der Metapherreichtum sämtlicher Denkdisziplinen. Selbst wenn diese Bilder und Metaphern zu konventionellen Formeln später erstarrt sein sollten, so muß doch *ein*mal die Anschauung der Umwelt die Anregung zu ihnen gegeben haben, und sie würden sich wohl auch kaum später lebendig erhalten haben, wenn sie allzusehr der nun geschauten Wirklichkeit widersprächen. — Auch die *sozialen* Konsequenzen der Landschaftsgegebenheiten drängen den indischen Menschen immer aufs Neue zur Anerkennung der Bedeutung des Vegetativen: über 70% der indischen Bevölkerung sind Ackerbauer, leben vom Boden; Mißernten bedrohen die Existenz des gesamten Volkes mit Hungersnot und Sterben. — Betrachten wir neben dem Einfluß der Vegetation auch den direkten Einfluß des Klimas, so ist der schroffe Wechsel zwischen Hitze und Kälte ein täglich sich wiederholendes Erlebnis des Nebeneinanders polarer Gegensätze. — Auch die Hitze an sich schon dokumentiert hier in ihren Wirkungen die beiden Gegensätze indischer Weltanschauung: Werden und Vergehen: die Hitze versengt und tötet, die Hitze treibt und läßt reifen.

[1] s. die vorangehende Anmerkung.

Ausgangspunkt ist die anschaulich gegebene Welt in ihrer Fülle der Individualgestaltungen.

Daraus läßt sich erschließen, welches die erste gesamtheitliche Betrachtung, sozusagen die früheste wissenschaftliche Leistung indischen Geistes sein muß; es wird sein eine Lehre von den einzelnen Naturteilen, gesamtheitlich-deduzierend zusammengefaßt — d. h. am Anfang der indischen Denkdisziplinen steht indische *Kosmologie* [1].

Bei einer Welteinstellung, bei der das Hauptinteresse auf die Gesamtheit der Naturphänomene gerichtet ist, ergab sich als erste wissenschaftliche, von der Anschauung abstrahierende Problemstellung die Frage: Was ist das, was all diesen einzelnen anschaulichen Teilen des Weltalls, dieser Summe der Einzelgestaltungen gemeinsam ist, ihnen allen zugrunde liegt, aus dem diese ganze Fülle der Erscheinungen hervortritt. Wohlgemerkt wird entsprechend dem Ausgangspunkt der Spekulation dieses Eine nicht *außerhalb* des Weltganzen isoliert stehend vorgestellt — also nicht etwa als ein außerhalb dieses Ganzen stehender Weltschöpfer — sondern es wird diesem Weltall immanent gedacht: Ausgangspunkt der Spekulation [2] ist ja die vor Augen liegende Vielheit der Weltteile. Das Eine, das innerhalb oder hinter dieser Vielheit postuliert wird, dient eigentlich nur dazu, diese Vielheit in ihrem Wesentlichen zu erfassen, ist also sozusagen nur eine sekundäre Hilfsabstraktion, jedenfalls nicht Ausgangspunkt und Selbstzweck wie in theistischen Religionen. Also — um diesen wichtigen Punkt deutlich zu machen — Ausgangspunkt für das indische Denken ist die Vielheit der Individuen, in der das Einzel-Individuum verschwindet.

Dadurch ergeben sich zwei jeder theistischen Einstellung widerstrebende Denkgegebenheiten: Erstens, für einen persönlichen und außerhalb des Weltalls stehenden Gott ist kein Platz, da nur die vor Augen liegende, die Wichtigkeit jedweden Einzelindividuums, auch eines göttlichen Individuums, leugnende Fülle der Naturgestaltungen — die Welt selbst — Ausgangspunkt ist.

[1] Die Anordnung, in der wir die einzelnen Denkdisziplinen bei unserem Ueberblick einreihen, versucht in der Hauptsache dem psychologisch-chronologischen Entwicklungsgang Indiens sich anzuschließen und die denkgeschichtlich am frühesten entwickelten Disziplinen zuerst, die spätesten zuletzt zu behandeln. Mit dieser Entwicklungslinie im wesentlichen übereinstimmend ergab sich die für unseren Zweck erwünschte Darstellungsordnung: aufsteigend von den strukturell unübersichtlichsten inhaltlichen Disziplinen zu den formaleren, strukturell mehr durchschaubaren. — *Dieses aus dem vorliegenden indischen Stoff selbst herausgezogene Dispositionsprinzip stimmt wohlgemerkt aber nicht immer mit dem aus europäischer Logik erwünschten Gesetz überein, vom Anschaulichen bis zum Abstraktesten in durchlaufender Linie aufzusteigen. Es ist außerdem, nach der dem indischen Stoff abgelauschten Disposition, sogar Erkenntnistheorie und Ethik, Logik und Mathematik nicht nach-, sondern ineinander behandelt.*

[2] *Bei keinem Volke ist der Terminus „Spekulation" für seine Denkresultate treffender angebracht als bei den Indern: Speculatio = aus dem anschaulichen Bilde erwachsende rationale Betrachtung!* Vgl. unsere späteren Ausführungen.

Aber auch ein im Weltall immanenter unpersönlicher göttlicher Urgrund ist laut der Ausgangsthese nicht Selbstzweck. Man betrachtet die einzelnen Naturteile nicht gesondert, sondern sieht sie im großen Zusammenhang ihres Nebeneinanders, faßt ursprünglich also das Ganze nur auf als die Summierung der Teile; dann erst, von der Anschauung abstrahierend, sekundär, wird diese Summierung zur Einheit zusammengeschlossen, und so kommt man zur Vorstellung eines allen gemeinsamen *Urstoffes*, der geradezu mechanisch die Individualgestaltungen aus sich herausfließen läßt (sṛj = emanieren). Die Vorstellung eines einheitlichen Urstoffes ist aber, wie gesagt, erst etwas Sekundäres, es interessiert eigentlich an ihm nur seine Eigenschaft, sich in Mannigfaltigkeit zerlegen zu können, also seine Beziehung zur Vielheit [1]. Auch wenn dann später als sekundäre Folgerung des selbst Sekundären dieser Urgrund weniger als materieller *Urstoff*, sondern auch vereinzelt als geistiger *Urgrund* aufgefaßt wird, bleibt er doch selbst, und gerade dann, der anschaulichen Welt gegenüber immer das weniger wichtige Problem. Wiederum interessiert hauptsächlich nur seine Beziehung zur Welt, nicht die Abstraktion an sich. Man hat deshalb schon mit Recht von anderer Seite, wenn auch unter anderer Ausdeutung, die Einschränkung gemacht, von einem indischen *Theo-panismus* statt *Pantheismus* wie üblich zu sprechen, d. h. logisch: Gott ist das All, nicht, wie der Pantheismus sagen würde: Das All ist Gott. Logischer Ausgangspunkt, d. h. das Bekannte, ist stets das Prädikat. Das Subjekt ist nur dasjenige, was dem Prädikat neu zugeordnet wird. Ausgangspunkt, d. h. Prädikat ist im indischen Denken aber stets das *All*, nie, auch später nicht: Gott oder der gott-ähnliche Urgrund — also fällt die Bezeichnung Pan-theismus schon auf jeden Fall als ungeeignet fort.

Aber auch die Auffassung indischer Welt-Anschauung als Theopanismus ist unzutreffend, da sie nur an eine Sekundärfolgerung anschließen könnte. Der beste Beweis für den, gemäß der Grundthese, *atheistischen* [2] Charakter indischen Denkens ist auch, daß selbst die späteren sogenannten theistischen Systeme Indiens Gott nie wirklich gut motiviert in die Schöpfungserzählungen einflechten. Nie können sie in der Gott-*Persönlichkeit* ernsthaft verankerte Motive der Weltschöpfung anführen. — Außerdem bleibt Gott im günstigsten Falle auch in den späten Systemen nur ewig *neben* anderen ewigen Substanzen, etwa neben der ewigen Urmaterie, Uratomen usw.; oder er wird selbst unter-

[1] Der Inder entfernt sich von der Grundvorstellung des anschaulich Gegebenen also selbst dann noch nicht, wenn er die Einheitsabstraktion aufstellt. Vgl. dazu im folgenden auch die anschauliche Grundeinstellung der Abstraktionen der indischen Logik.

[2] Auch unsere Bezeichnung „a-theistisch" ist noch irreführend, wenn man sie auf Indien anwendet; denn selbst in unserem europäischen A-theismus liegt verhüllt noch das Zugeständnis, daß das Hauptproblem der Spekulation das Gottesproblem ist, *aber Indien negiert jedwede, selbst die negative Behandlung irgendeines Individualproblems.* Die mittelalterliche „Gottes"mystik in Indien spricht nicht gegen diese unsere Grundfeststellungen, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

geordnet unter ewige Ideen, deren Vollstrecker er nur ist, etwa der Karma-Idee, die wesensgemäß schon mechanisch ohne göttliche Leitung wirksam ist; so bleibt der Gott der späteren theisierenden Sekten, wie in früheren Zeiten z. B. der ṛgvedische Varuṇa gegenüber der selbst-tätigen Ṛta-Idee war: ausführendes Werkzeug oder höchstens Gegenspieler einer außer ihm liegenden Gesetzlichkeit. Auch späte, wahrscheinlich von außen her beeinflußte indische Gottesmystik vermag nicht darüber hinwegzutäuschen. Gott ist ein Individuum *neben* anderen. — Wenn er später persönlich erfaßt wird, ist er auch über das Gesetz der Vergänglichkeit des Individuums nicht erhaben: Verschleiert lehren dies noch die verschiedenen Inkarnations-Abfolgen Viṣṇus (Avatāra-Lehre); sie sind nur eine Parallele zu der Wiedergeburtslehre jedweden menschlichen Individuums. Hier ist die Wiedergeburtslehre des Einzel-Individuums nur modifiziert durch eine gewisse Verbrämung mit einer Messias-Erlösungslehre: Wiedergeburt eines *auserwählten* Individuums zu bestimmtem Missionszweck. In diesem höheren Sinne bleibt also auch der theisierende Hinduismus und ähnlich auch der späte theisierende Buddhismus getreu der Grundthese a-theistisch [1].

Doch fahren wir nun nach dieser wichtigen Digression über indischen Theismus, bzw. Atheismus, in der Darstellung der indischen *Kosmogonie* fort. Entsprechend der Grundlehre der Einheit und Gleichwertigkeit aller einzelnen Teile der Natur vollzieht sich auch die Weltentstehung: Die Weltentstehung ist ein Emanationsprozeß aus der einen, allen Individualgestaltungen zugrunde liegenden, mehr oder minder materiell gedachten Ursubstanz. Wohlgemerkt geht ursprünglich die Emanation aus diesem Urstoff, unserer These gemäß, für alle Individualgestaltungen ohne jegliches wertordnende Prinzip vor sich. Nicht eine Abstufung in logisch durchschaubarer Folge wie bei den Neuplatonikern vom rein Geistigen, dem Urprinzip des Guten, in fortschreitender Verschlechterung bis hinab zum letzten und minderwertigsten Glied der Emanationskette, bis zum grob Materiellen. Entsprechend obiger Grundthese liegt ursprünglich in indischer Spekulation überhaupt keine Unterscheidung vor zwischen Materie und Geist und so auch nicht daran anknüpfend ein wertordnendes Prinzip innerhalb der Emanationsreihe [2]. Gleichberechtigt, nicht wertgeordnet quillt alles aus dem Urwaldboden hervor.

Als Fortbildung und Konsequenz dieser Emanation *aus* dem Urstoff wird analog auch ein Prozeß der Resorption jedweder Individualgestaltung zurück *in* den Urstoff angenommen. Jede einzelne Individual-Formung ist eben für den Inder, der die Fülle des Nebeneinanders der Individuen betrachtet, für sich genommen belanglos und zufällig; das jetzt gerade in *dieser* individuellen Gestaltung: als Mensch, Pflanze, Tier aus dem Urstoff Hervorgegangene kann deshalb nach seiner Resorption in einer neuen beliebigen Individual-

[1] Vgl. Anm. 2, S. 7.

[2] Vgl. z. B. Chāndogya-upaniṣad VI, 2, 1 ff. und Jacobis Interpretation dazu in: Die Entwicklung der Gottesidee, S. 11 f.

bildung wiederkehren. Alle Erscheinungsformen des Urstoffs stehen ja gleichwertig nebeneinander [1]. Jede Gestaltung des Urstoffs ist andererseits aber nur eine zufällig vergängliche Zusammenballung des Urstoffs; der Urstoff selbst ist das einzig Ewige, in seiner Substanz Unveränderliche, wenn auch die Verkörperungsform der Ursubstanz wechselt.

Also ergibt sich aus der Lehre von der Einheit und Gleichwertigkeit der Natur, aus der Grundannahme, daß alle individuellen Gestaltungen Mensch, Tier, Pflanze usw. alles nur gleichwertige Teile eben der Gesamtnatur sind, die Möglichkeit der wechselnden und austauschbaren Gestaltung der einzelnen Naturteile, die Möglichkeit zur Lehre von der Wiederverkörperung [2] des aus dem Urstoff Herausgetretenen und wieder in ihn Zurückgegangenen. Die anschauliche Beobachtung des tropisch schnellen Vergehens und Werdens liegt dieser Lehre zugrunde.

Aber die indische Konsequenz geht in dieser anti-individualistischen Einstellung noch weiter: Nicht nur die einzelnen Gestaltungen des Weltalls vergehen und treten in irgendeiner zufälligen Nenbildung aus dem Urstoff wieder hervor, sondern auch dieses Weltall selbst, diese Summe der Einzelformen des Urstoffs — wieder als Einheit, wieder als Individuum zusammengefaßt — unterliegt auch dem gleichen Gesetz der Vergänglichkeit und des Nebeneinanders des Einzelindividuums: So entstehen als Konsequenz der Grundlehre später die Lehren von den unendlich vielen Welten neben- und den unendlich vielen Welten nacheinander: Die Unendlichkeit in Raum und Zeit der makrokosmischen und der mikrokosmischen Individualgestaltung.

Auf dieser — nicht auf das Einzelindividuum, sondern auf die Summe der Individuen — gerichteten Denkeinstellung fußt auch die indische Lehre vom Karma [3], von der Wirkung der Taten einer individuellen Existenzform in einer neuen Existenzform des Individuums.

---

[1] So z. B. wird Buddha in den buddhistischen Vorgeburtslegenden nicht allmählich in Wertordnung seiner Existenzformen immer höher aufsteigend, sondern im wirren Durcheinander der Gestaltungen einmal als Schakal, einmal als Mensch, einmal als Hase, einmal als Gott und dann wieder als Tier geboren, wenn auch später die Lehre auftaucht, daß die endgültige Buddha-schaft nur aus der Menschengestalt (auch nicht aus einer Gottgestalt!) heraus erfolgen kann.

[2] Das Wort „*Seelen*wanderung" ist besser zu vermeiden, da es eine dem indischen Denken fremde Vorstellung von einer 1. ewigen, 2. einheitlichen, 3. rein geistigen Seele in uns aufkommen läßt; alles drei Attribute, die der indischen Psyche nicht zukommen (vgl. nächste Anmerkung und „Antithesen", S. 193 ff.). Die indische Wiederverkörperungslehre unterscheidet sich von der bei manchen primitiven Völkern herrschenden Wiederverkörperungslehre, abgesehen von ihrer raffinierten Durchdenkung und Durchführung (primitiv in Höchstkultur!) hauptsächlich dadurch, daß sie hier mit der ethisch oder psychologisch ausgedeuteten Karma-Lehre verknüpft ist.

[3] Man hat in der Karma-Lehre sogar den Beleg für ein potenziertes Individualgefühl des Inders sehen wollen, dadurch daß ein X, ein individuelles X, der Träger des Karma, eine ganze Reihe von Körpern überdauert. Aber dies ist eine zu europäische Uebertragung

Die Karma-Lehre ist eine spezifisch kosmische, überindividuelle Ausweitung in Raum und Zeit, ebenso wie die Lehre der Kosmogonie, ebenso wie wir schon die Ṛta-Vorstellung als spezifisch indische kosmische Ausweitung erwähnten. Die Karma-Lehre räumlich nebeneinander ausgeweitet: Alle Naturteile, ob Tier, Mensch, Pflanze, auch die sogenannte unbelebte Natur, haben das gleiche Recht auf Gerechtigkeit, Belohnung, Strafe, da sie ja eben alle gleichwertig und im Grunde gleich-artig, alle Teile des gleichen Urstoffs, nebeneinander stehen. Das Leiden eines Tieres [1], einer Pflanze ist gleich bedeutungsvoll wie das Leiden eines Menschen und hat deshalb gleichen Anspruch auf ausgleichende Gerechtigkeit; diese gleiche Ausweitung wird auch ins Zeitliche ausgedehnt: Nicht nur unser jetziges, gegenwärtiges Leben erfordert eine spätere Vergeltung oder Wirkung in einem Zustand, der auf dieses Leben folgt, sondern die ungleichen Bedingungen, unter denen dies gegenwärtige Leben angetreten, sind ihrerseits schon Folgen von Taten, die wir in unendlich vielen Existenzen vorher begangen haben, und so wird — bei ethischer Ausdeutung — die Frage nach der ersten Ungerechtigkeit in den Existenzbedingungen — zwar nicht aufgehoben —, doch ad infinitum rückwärts verschoben und kann so ein gewisses Gegengewicht gegen etwa sich einstellende soziale Unzufriedenheit der Massen werden [2]. — An diese Karma-Lehre schließt sich die dritte Grundlehre Indiens in Übereinstimmung mit unserer Grundthese.

Indische *Psychologie* forscht entsprechend der Kosmogonie nach dem, was hinter dem Zufälligen, Individuellen steht, was als das Dauernde = Wesentliche im Einzelindividuum zu erfassen ist neben oder in der Ursubstanz.

---

auf indisches Denken. Erst einmal ist dieser den Körper überdauernde konstante Träger des Karma durchaus unindividuell in Betreff auf seine körperliche Gestaltungsform, zweitens ist auch nach indischer Auffassung diese Karma-Substanz durchaus nicht unbedingt an etwas wie eine individuelle Seele gebunden. Die Buddhisten leugnen dies sogar ausdrücklich und keiner ihrer theoretischen Gegner macht ihnen gerade diese ihre Lehre zum Vorwurf, und drittens ist auch diese Karma-Substanz zwar lang dauernd, aber nicht absolut ewig; sie ist endgültig in der Erlösung endend. Also ist unser individueller Seelenbegriff für Indien, selbst auf Grund der indischen Karma-Lehre, nicht notwendig zu postulieren. — Weitere Ausführungen des Karma-Gedankens in „Optimismus und Materialismus", S. 167 f. und in „Gottespostulate", S. 113 ff.

[1] Man denke an die Edikte des indischen Königs Aśoka, welcher — im 3. Jahrhundert vor Christus! — neben Menschen-Hospitälern genau in gleicher Vollkommenheit die Errichtung auch von Tier-Hospitälern anordnete; man denke auch an die jainistischen Tierkrankenhäuser unserer Tage, in denen Büffel, Tauben, Hunde, Affen, Kühe, Ochsen, Ziegen, Hühner, Sperlinge und andere Tierarten gepflegt werden (siehe v. Glasenapp, Jainismus, S. 335).

[2] Einen Angriffspunkt bietet allerdings für unsere europäische Logik die „Ethik" der Karma-Lehre: Da dem Durchschnitts-Individuum nicht durch die Art der Strafe in *dieser* Existenz auch gleichzeitig die Kenntnis seiner spezifischen Schuld in der früheren Existenz gegeben ist, so fällt der ethische Wert der Strafe als Besserungsmittel fort. Es besteht allerdings in der Karma-Lehre der sittliche Wert des Verantwortlichkeitsgefühls für die *nächste* Existenz.

Dieses Wesentliche erforscht man zwar am Menschen als dem bequemsten Untersuchungsobjekt für innere Erfahrung, aber man sieht als dieses Wesentliche, als den Ātman [1] im Menschen — getreu der These der Gleichartigkeit aller Kreatur — ursprünglich das an, was man auch bei allen anderen Lebewesen als das Ewige, gleichsam als mechanisches Perpetuum mobile beobachten kann: Das Wesentliche, der Ātman ist erst der Leib, dann der Atem (Prāṇa). — Geht man fernerhin bei allmählichem Fortschreiten der psychologischen Forschung dazu über, wirklich psychische Funktionen im Menschen als das Wesentliche zu erkennen, so spricht es nur für den unerschütterlichen Glauben an die Grundthese von der Wesensgleichheit des Menschen mit den anderen Teilen des Alls, daß man einfach das, was man als Ātman bei fortschreitender Forschung im Menschen psychologisch richtig aufgefunden hat, daß man dies ohne irgendwelche tatsächliche Berechtigung doch auch in allen anderen, auch den unorganischen, Naturteilen als vorhanden postuliert [2]. Selbst auch in der Psychologie, der eigentlichen Wissenschaft vom Menschen, wird der Mensch in den Gesamtrahmen des belebten und des sogenannten unbelebten Weltalls eingeordnet. Hier wird schon die Einheitlichkeit und Allbezogenheit indischer Denkstruktur zum Verhängnis für eine Sonderdisziplin. Wenn das indische Denken konsequent indisch bleibt, kann eine Psychologie im strengen Sinne sich nicht entwickeln.

Ebenso wie die unlösbare Verknüpfung mit der Grund-Anschauung, die kosmische Ausweitung, das Aufblühen einer wirklichen Psychologie verhindert, so wirkt diese All-Bezogenheit des indischen Denkens, diese kosmische Einstellung, für unser Gefühl auch hindernd, wie wir gleich sehen werden, bei der Festlegung und Abgrenzung der Sonderaufgaben von zwei anderen Disziplinen: Die indische Grundanschauung bedingt einerseits eine für unser europäisches Denken unechte Paarung und Verschmelzung von Ethik und Erkenntnistheorie, entkleidet andererseits nicht nur die Ethik, wie schon die Psychologie, ihres spezifisch individuellen Charakters, sondern negiert oft sogar für die Erkenntnistheorie ausdrücklich ihre für unser Gefühl unerläßlichen Grundbedingungen [3]. Gehen wir diesen Folgerungen aus der Grundthese für Ethik und Erkenntnistheorie nun im Einzelnen nach.

Ganz deutlich sieht man an indischer *Ethik*, wie anschaulich gegenwärtig

---

[1] Ātman ist nicht, wie es fälschlich meistens geschieht, mit „Ich" zu übersetzen, da gerade der Ātman, über- und un-individuell, streng gesondert ist von dem individuellen Ich-Bewußtsein.

[2] Ueber die indische Psychologie, wie sie sich besonders in den Upaniṣaden ausgebildet hat, vgl. ausführlich „Tiefschlafspekulation der alten Upaniṣaden", S. 130 ff. und „Entwicklung des Gottesbegriffs der Upaniṣaden", S. 56 ff.

[3] Daß diese Gegenüberstellung indischer und westlicher Methodik kein negatives Werturteil über Indien, sondern nur die Konstatierung prinzipieller Verschiedenheit von unseren Einteilungskategorien enthalten soll, werden die Gesamtausführungen unseres Buches immer wieder dokumentieren.

dem Inder jederzeit eben jenes Bild der Einordnung des Menschen in die Natur ist. Der Mensch ist ein Teil des Gesamtweltalls, ebenso wie die anderen Teile der belebten und unbelebten Natur. Das Individuelle ist das Vergängliche, Zufällige und so Belang- und Wertlose. Auflösung des Individuellen ist deshalb auch das ethische Ziel. Darum ist wertlos auch alles das im Menschen, was gerade das Individuelle ausmacht. Zum Gefühl unserer Individualität kommen wir erst durch unsere subjektiven Lust- und Unlustgefühle: Also auch die Lust und Unlust, die wir empfinden, ist, da sie uns unsere Individualität empfinden macht, belang- und wertlos und zu beseitigen. Im weiteren Sinne — und hier geht die Ethik noch deutlicher in *Erkenntnistheorie* über — sind daher aber auch jedwede Empfindungen der Sinne überhaupt wertlos, denn auch sie tragen dazu bei, uns unsere Individualität empfinden zu machen: daraus resultiert in den Yogasekten die alle positive Erkenntnistheorie ertötende Forderung: Möglichstes Freimachen von allen Trägern unserer Individualität, nicht allein von den Lust- und Unlustgefühlen, sondern nach Kräften auch in weiterer Konsequenz sich interesselos einstellen gegenüber allen Sinnesempfindungen, und sich so auch von ihnen befreien. Also nicht nur Zügelung unserer subjektiven Lust und Unlust, nicht nur abendländische christliche Askese, sondern darüber hinausgehend: Herabminderung aller Sinneseindrücke bis auf ein Minimum, Enthaltung von Sinneseindrücken überhaupt.

Beispiel der sich hieraus ergebenden Konsequenz: der bewegungslos dastehende und gegen die Außenwelt sich abstumpfende indische Asket.

Es liegt uns also in dem indischen Asketentum nicht nur ein ethisches, sondern auch ein (negativ!) erkenntnistheoretisches Ideal vor [1].

Wohlgemerkt ist aber auch diese Konsequenz des sich vor der anschaulichen Sinnenwelt verschließenden Asketen nur eine folgerichtige spekulative Deduktion, gezogen aus eben jener Grundthese, die gerade auf Betrachtung der anschaulichen Sinnenwelt fußt. Hier haben wir eines der vielen Paradoxa, die sich aus indischer raffinierter Deduktion aus primitiver Grund-Anschauung ergeben.

Befremdlich wie dies Paradoxon an sich, ist für uns auch die methodische Ausgestaltung dieser erkenntnistheoretischen Konsequenz der indischen Grundthese.

Erkenntnis soll gewonnen werden unter möglichster Enthaltung von allen individuellen Momenten. Deshalb wird begonnen damit, neue Sinneseindrücke fernzuhalten, die schon verarbeiteten früheren Sinneseindrücke = die unterbewußten Vorstellungsinhalte auszuschalten und in weiterer Konsequenz auch das bewußte Denken überhaupt, weil es Träger der Individualität ist.

[1] Es spielt auch noch ein weiteres Moment hinein, das dem indischen Asketenideal seinen überwiegend ethischen Charakter nimmt. Alte magische Vorstellungen von absoluter Kraft-Konzentration zum Zwecke der Zaubermacht strömen hier in das indische Asketen-Ideal ein. Vertieft und verfeinert verwendete primitive Vorstellungen jedweder Art schimmern immer wieder durch indische Spekulation hindurch.

Man versucht deshalb die Erkenntnisse spontan, gleichsam durch Inspiration, zu erlangen aus komplexen anschaulichen Bildern (s. die Grund-*Anschauung!*). *Am Anfang jedweder Erkenntnis steht für den Inder ein anschaulicher Komplex, niemals ein Begriff.* Der Begriff dient ihm nur als Hilfsmittel, später das Betrachtungserlebnis, die speculatio, zu rationalisieren, sie analytisch zu zerlegen, weil er sich selbst alle in diesem Erlebnis liegenden Konsequenzen klar machen will, oder auch, um es in wort-formulierter Form anderen zugänglich zu machen. So ergeben sich — aber aus anderen Erkenntnis-Ausgangspunkten! — schließlich ihm ähnliche Denkresultate wie uns, nur ist bei den Indern das Primäre und Wichtigste die Schau: speculatio; die daraus sich ergebenden rationalen Betrachtungen das zeitlich und wertlich nur sekundär daraus Abgeleitete.

Aber neben dieser Konsequenz der äußeren Inaktivität, die auch der indischen Erkenntnistheorie ihr Gepräge gibt, führen andere Ausstrahlungen aus der Grundthese zu minder oder mehr entgegengesetzten Resultaten für indische Ethik. Eine ganz ebenso echt *indische* Ausbildung der Grundthese ist mit dem Buddhismus nach Japan gewandert und hat es vermocht, die japanischen Generäle im russisch-japanischen Krieg zu allen Höchstleistungen persönlicher Tapferkeit zu erziehen. Dies ist das Resultat folgender Ausstrahlung: Ist der Mensch wirklich nur ein Teil neben anderen in der Natur, sieht er sich eingereiht in den großen Gesamtzusammenhang, so erlebt der Mensch sich gleichsam objektiv wie die anderen Teile des Naturganzen, macht sich frei von der subjektiven Ueberschätzung der Ereignisse, die ihn selbst betreffen, der guten und der bösen. Aus dieser Objektivierung und deshalb Distanzierung vom eigenen Erleben kommt die Indifferenz — nicht Inaktivität! — dem Leben gegenüber. Der japanische Buddhist der Zen-Schule greift in das Getriebe des Lebens ein ohne egoistische individuelle Gefühle. Er zittert nicht für sein Leben, für diese belang- und dauerlose individuelle Existenz, und deshalb vollbringt er die Wunder der Tapferkeit wie die buddhistischen Generäle Japans im russisch-japanischen Kriege.

Aber nicht nur zur Negierung des tatsächlichen Erlebens, entweder in Form der Inaktivität oder Indifferenz, sondern auch zu einer positiven Weltbejahung — sogar krassester Art — vermag unsere Grundthese indische Ethik zu führen.

Kein Volk hat eine glühendere Liebeslyrik und eine so ausführliche und eingehende Darstellung der Liebeswissenschaft gegeben, wie die Inder. Genau so gut wie die Lehre absoluter Askese und Weltflucht [1], ist in der indischen Denkgrundlage die Idee der Weltzugewandtheit verankert. Man braucht sich dabei nicht auf den allgemeinen Hinweis zu beschränken, daß das heiße tropische Klima im Gegensatz zu den gemäßigten Zonen das Land der Extreme schaffen muß, absolut extrem in Askese und Genuß: Weltzugewandtheit und

[1] Die Idee des Mönchsordens und des Einsiedlertums ist eine indische Konzeption, ist die äußere Konsequenz der Weltabgewandtheit, die sich hier dank der günstigen klimatischen Verhältnisse bis zu allen praktischen Konsequenzen durchführen ließ.

Weltflucht sind beides Ausstrahlungen nebeneinander, gezogen aus dem Zentralpunkt. Ausgangspunkt für beide ist die anschauliche, vor Augen liegende Umwelt. Einmal, eben in der Richtung der Weltabgewandtheit, richtet man den Blick auf die Veränderlichkeit, vor allem auf das Vergehen, und deshalb auf die Wertlosigkeit der Individualgestaltung.

Die zweite Richtung, die Weltzugewandtheit, zieht die andere Konsequenz aus der Betrachtung der anschaulichen Welt. Sie betont das in dieser tropischen Umwelt liegende Gesetz der unerschöpflichen Fruchtbarkeit. Der Mensch ist nur ein Teil neben anderen in der Gesamtnatur. So lautet auch hier die Grundthese. Der Mensch ist eingereiht in den Kreislauf der unerschöpflichen Fruchtbarkeit im Werden. Der Mensch ist hier eingereiht genau so gut wie jede andere Kreatur in ihrem Liebesleben. In der Betrachtung der Weltzugewandtheit [1] liegt der Nachdruck beim Werden, der Emanation aus dem Urstoff; die Weltflucht berücksichtigt mehr die Kehrseite, die Resorption, das Wiedervergehen.

Lassen wir alle weiteren inhaltlichen Erörterungen der ethischen Vorstellungen beiseite, die sich zwanglos aus dem Ausgangspunkt ableiten lassen, all die Forderungen dieser kosmisch eingestellten und deshalb uns so fremden Ethik, die an Stelle abendländischer Individual-Verpflichtungs-Ethik gegen uns selbst, gegen Mitmenschen und Gott nur kosmische Universal-Verpflichtungen anerkennt, Mitleid mit aller Kreatur usw. Wenden wir uns nun von diesen inhaltlich erfüllten Disziplinen indischen Denkens ab zu den formaleren geistigen Disziplinen, wo der Strukturbau indischen Denkens klarer zum Ausdruck kommt.

Vorher fassen wir kurz zusammen, welche Struktur-Momente aus den inhaltlich erfüllten Disziplinen der indischen Kosmogonie, Psychologie, Ethik und Erkenntnistheorie schon zu erschließen sind. Ihnen allen lag die inhaltliche These, die Grundanschauung von der Gleichwertigkeit und Gleichartigkeit aller Naturteile mit Einschluß des Menschen zugrunde. Daraus ergibt sich als erstes Struktur-Moment: die prinzipielle Anschaulichkeit indischen Denkens (wenn auch unter Mißachtung der einzelnen individuellen Sinneswahrnehmungen!) [2], daraus wiederum das Nebeneinander als Anschauungsform, und so das Verschwinden des Einzelnen in der Fülle des Nebeneinanders, des Individuellen im Typischen = Kosmischen (kosmogonische Urstoff-Lehre), ferner daraus wieder die Betrachtung aller Dinge unter dem Gesichtspunkt der *quantitativen* Unendlichkeit in Raum und Zeit, eine Vorstellung, gewonnen aus der Anschauung der Summierung der unendlich vielen Individuen nebeneinander

[1] Diese Richtung der Weltzugewandtheit ist die näher liegende, deshalb wohl auch erste Konsequenz der Grund-Anschauung; daß sie sich auch durch das spätere indische Denken hindurch zieht, erweisen unsere Ausführungen über: Optimismus und Materialismus, S. 160 ff.

[2] Zu diesen und anderen — für unser Empfinden mehr oder minder unvereinbaren! — Gegensätzlichkeiten im indischen Denken vgl. einerseits die „Antithesen", S. 193 ff. und „Indische Logik", S. 209 ff. und andererseits „Indisches Recht", S. 258 ff.

(Wiedergeburtslehre, Welt-Emanation und -Resorption, Karmalehre), ferner die Einheitlichkeit und Allbezogenheit aller Dinge (auch jedweder Sonderdisziplin der Wissenschaft!) und endlich: Wertschätzung jedweden Individuums (als gleichberechtigten Teils des Alls) und gleichzeitig Mißachtung jedweden Individuums (als nur verschwindenden, minimalen Bruchteils des Ganzen).

Wie wirken sich die Grundgegebenheiten indischen Denkens nun in den formalen Disziplinen aus? Ausgangspunkt für alle Spekulationen: Das anschauliche Nebeneinander, Auflösung des Individuellen, Begrenzten im Un-Individuellen, im Uneingeengten, Unbegrenzten = Undefinierten. Hieraus ergeben sich leicht die Deduktionen für indische *Logik*. Indische Logik definiert nicht im strengen Sinne, gibt statt Definitionen Aufzählungen und zwar eine tunlichst vollständige Aufzählung aller nebeneinander liegenden Möglichkeiten, die unter einen Begriff fallen. Nicht Unterordnung, subsumieren, sondern koordinieren. Das „Definieren" eines Begriffs durch Aufbau aus seinen *neben*einander liegenden Bestandteilen finden wir z. B. in der buddhistischen Logik: in der Aufstellung des Rūpa-Begriffs des Abhidhammapiṭaka; im Jinismus: beim Jīva-Begriff; und in den Kategorienlehren des Vaiśeṣika, Nyāya und der Mīmāṃsā.

Die Neigung der indischen Logik zur Neben- statt Unterordnung tritt auf zweifache Weise hierbei hervor: 1. in der großen Anzahl der nebeneinander stehenden „Grund"prinzipien (letzlich 8 bzw. 10 Kategorien), und 2. in der Fülle der Nebeneinanderaufzählung der unter jede von diesen Kategorien fallenden unter sich beziehungslosen Einzeldinge.

Beweisen nicht durch auf klaren Begriffen aufbauenden Schlüssen, sondern beweisen durch Häufung von Beispielen nebeneinander. *Anschauung* beweist [1].

Dies tritt auch besonders in der indischen *Mathematik* hervor. Die geometrische Figur wird von den indischen Mathematikern schon als erwiesen betrachtet nur durch die Anschauung, eben durch Hinweis auf die Figur selbst. Nicht nur bei einzelnen wenigen Grund-Axiomen, wie bei uns, sondern darüber hinausgehend, genügt auch in jedem Einzelfall die Anschauung allein schon zum Beweis.

Kein Subsumieren wird auch gesucht in indischer Algebra. Nicht wie die Griechen die Zahl nach Möglichkeit in einen individuell geschlossenen Kosmos, in geschlossene Zahlengruppen zusammenfassen, z. B. in Triaden, Tetraden usw.; auch jedes einzelne Zahl-Individuum, wenn man so sagen darf, steht in Indien gleichberechtigt nebeneinander. Es gab in indischer Mathematik für alle Zahlen bis 10^{21} keine Zusammenfassungen in höhere Einheiten, sondern jede Zahl bleibt ein Individuum für sich unter selbständigem Namen.

Sehr interessant und bemerkenswert ist auch für uns, daß die Inder die Null

[1] Der Inder hält sich auch selbst in seiner Lehre vom Syllogismus — im Gegensatz zu uns — durchaus an die Anschauung, an das sichtbare individuelle Ding. So erklärt sich auch z. B. seine uns entgegengesetzte Auffassung von Merkmal und Merkmal-Träger (vgl. dazu Deussen, Gesch. d. Philos. I 3, S. 368 f., 2. Aufl.).

als Zahlbegriff eingeführt haben. Vor allem bemerkenswert ist es, wie sie diese ihre Erfindung der Null in der späteren mathematischen Literatur bewerten und in einen größeren, außer-mathematischen Zusammenhang stellen (vgl. die früher erwähnte Allbezogenheit jeder Sonder-Disziplin!). Nicht figuriert da die Null als das, was sie bei ihrer Entlehnung uns abendländischen Völkern wurde: als ein eminent-praktisches Vereinfachungsmittel der Rechnungsmethoden, sondern auch diese mathematischen Ergebnisse werden in den Gesamt-Weltanschauungs-Rahmen eingefügt; sind wahrscheinlich auch nicht aus dem Selbstzweck einer Einzel-Disziplin heraus aufgestellt, sondern aus dem Bedürfnis der Gesamt-Weltanschauung [1]. Wie man auf Grund des Anschauungsbildes der unendlich vielen Individuen nebeneinander in der Wiedergeburts- und Karmalehre den Anfangspunkt oder Endpunkt ad infinitum vorwärts, bzw. rückwärts verschiebt, so sucht auch die indische Mathematik das Unbegrenzte, das Unendliche. Die Inder erklären in ihren mathematischen Kommentaren die Null nicht als das Nichts, sondern als das Unbekannte, nicht individuell Definierbare, nicht durch eine individuelle Zahlgröße Festzulegende: So wird die Null zum Symbol der Unendlichkeit. Die Null ist das sich zwar unserer Definition Entziehende, aber darum doch nicht Nichts-Seiende, nur nicht ein bestimmtes Etwas-Seiende; so nähert sich der Begriff der Null, diese eminent praktische Erfindung dem — wenn man so sagen will — metaphysischsten Begriff der indischen Philosophie: dem Nirvāṇa-Begriff. Nirvāṇa = Null ist eben nur Aufheben des vergänglichen individuellen Werde-Seins, Aufhebung des individuell Begrenztseins. Es ist aber wohlgemerkt ein positives, nur von individueller Bestimmung freigewordenes Sein. Ein positives, der orientalischen Beharrlichkeit und Trägheit ersehntes Ruhe-Sein ist Nirvāṇa nach dem ewig veränderlichen Werde-Sein [2] (Karma). Eine ähnliche Stellung weist

[1] Charakteristisch für Indien ist eben die Einheitlichkeit und in jedweder Denk- und Lebensäußerung sich dokumentierende Allwirksamkeit der Welt-Anschauung — entstanden eben durch die jederzeit mögliche und jederzeit gleichgegebene Welt- und Natur-Anschauung, die richtunggebend ist für jede Einzelvorstellung indischen Denkens. Eben wegen dieser Einheitlichkeit der Welt-Anschauung sind wir gewohnt, die Inder als das eminent-religiöse Volk zu betrachten, weil wir nur am religiösen Typ Mensch — nicht etwa z. B. am wissenschaftlichen — diese Einheitlichkeit und Totalität der Gesamt-Anschauung kennen. Ob aber wirklich Indien als religiös in unserem Sinne überhaupt zu betrachten ist, ist zweifelhaft; weniger um der atheistischen Einstellung willen, als der starken Rationalisierung aller scheinbar religiösen Ideen wegen.

[2] Diese Auffassung vom Nirvāṇa liegt m. E. nicht allein dem Nirvāṇa-Begriff der orthodoxen indischen Schulen, sondern auch dem buddhistischen Nirvāṇa, selbst dem frühesten, zugrunde. Zwar beschränkt sich Buddha, entsprechend seinem Haupt-Thema, der Erlösung vom Leiden, nur auf die psychologisch-empirische Seite, setzt sich also nur mit dem individuellen vergänglichen Werde-Sein (im negativen Sinne!) auseinander, läßt aber trotzdem die Möglichkeit offen für das Postulat des neben dem Werde-Sein bestehenden Ruhe-Seins, eine Vorstellung, die aus der brahmanischen Kosmogonie überkommen war (vgl. dazu neuerdings: O. Strauß, Indische Philosophie, S. 90 und 98).

Bhāskara und seine Schule der Null zu. Im Null- und im Nirvāṇa-Begriff sehen wir die bedeutsamste Konsequenz, gezogen aus der Vorstellung des Urstoffs mit seinen zwei Aspekten: Erstens seinem Aspekt des Zerteiltseins in die Mannigfaltigkeit der Einzel-Individuen (= Werde-sein), zweitens seinem Aspekt als ruhender latenter Urgrund für alle etwaigen Erscheinungsformen: als Ruhe-sein. Null und Nirvāṇa sind dementsprechend in weiterer logischer Abstraktion deutbar als Zentrierungs- und Gleichgewichtspunkt in der Mannigfaltigkeit [1]. *Hier scheint der Schlüssel zu liegen für die scheinbar unvereinbaren Gegensätzlichkeiten im indischen Denken* [2].

Ganz im Denkzusammenhang unserer Ausgangsthese und wohl auch zusammenhängend mit diesem Null-Nirvāṇa-Begriff sind die Probleme, um welche die indische *Logik* stets von neuem kreist. Sie bemüht sich z. B. immer wieder um den Begriff des A-Bhāva, des Nicht-Seins, d. h. des nicht augenblicklich individuell Gestaltet-Seins und gibt alle Möglichkeiten an, die dieser augenblicklichen Nichtgestaltung zugrunde liegen können. Für den europäischen Betrachter scheinbar eine müßige Spielerei, für den Inder hoch bedeutsam, da er den prinzipiellen Unterschied zwischen Werde-Sein, dem vergänglichen Sein einerseits [3] und dem Ruhe-Sein [4], d. h. dem unbewegten positiven Sein andererseits, sich klar gemacht hat. So ergeben sich für ihn die folgenden vier kombinatorischen Möglichkeiten, 1. ein Ding ist nicht, aber es wird sein (in neuer Verkörperung); 2. es ist nicht, aber es ist gewesen (in früherer Verkörperung); 3. es ist nicht (individual gestaltet) [5]; 4. es ist nicht dieses (individuelle Ding), sondern es ist ein anderes (individuelles Ding). Diese letzte Eventualität des Nicht-Seins aufzustellen, ist eine Banalität für unsere Vorstellung, während die 3. Eventualität eine inhaltliche Unmöglichkeit für uns war (vgl. letzte Anmerkung); dem Inder gewinnt aber auch sie Sinn durch seine Anschauung von dem Nebeneinander der Dinge, den verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten des einen und gleichen Urstoffs. Im Hintergrunde auch für diese haarspaltende Logik steht hier noch das anschauliche Bild:

Das Nebeneinander der vergänglichen Individualgestaltungen im Weltall [6].

[1] Nach Fertigstellung der Abhandlung ersehe ich ähnliche, wenn auch nicht für die Inder durchgeführte Gedankengänge bei S. Friedländer, Schöpferische Indifferenz.

[2] Ausführlicher: „Antithesen" S. 193 ff.

[3] Von den Indern logisch auch erfaßt als *verursachtes* Sein.

[4] Von den Indern logisch auch erfaßt als *Ursache*-Sein.

[5] Die indische Logik betont immer wieder den logisch-positiven Gehalt auch dieses Nicht-seins (vgl. O. Strauß, Ind. Philos. S. 160). Dies erklärt sich wohl als eine ins Logische übertragene inhaltliche Vorstellung aus der Kosmogonie, daß auch für das nicht gestaltete Individual-Ding eine positive Seins-Möglichkeit latent im ungestalteten Urstoff liegt oder in unserer Phantasie (vgl. die Beispiele vom Hasenhorn usw.).

[6] In ähnlicher Weise ließen sich auch noch die anderen Haupt-Probleme der indischen Logik: die Spekulationen über die Inhärenz und über das Kausalitätsproblem usw. als Konsequenz der Gesamt-Grund-Anschauung erklären; siehe zu letzteren: „Urstofflehre" S. 146 ff. Sie ergeben sich als Konsequenz des schon in der Kosmogonie gestellten Problems

Ein charakteristisches Beispiel für die anschauliche Nebeneinander-, nicht Untereinander-Subsumierung indischen Denkens ist auch die indische Sprachstruktur. Die indische *Sprache*, auch das Sanskrit, hat einen starken Hang zur Nebenordnung, nicht Unterordnung. Sie ist nicht etwa wie die lateinische Sprache ein organisch durchbildetes Satzgefüge: Wenige untergeordnete Nebensätze im Indischen; auch innerhalb des Hauptsatzes selbst nicht eine scharf durchgeführte Gliederung in voneinander abhängige Satzteile durch Präpositionen, Artikel usw., sondern oft der ganze Satz in ein viele Druckzeilen langes Wortkompositum zusammengezogen, wo die einzelnen Wörter, alle in substantiver Form, in roher undeklinierter Stammbildung bis auf das letzte Glied nebeneinanderstehen. Sprachindividuen in Fülle nebeneinander [1]. Das beste Hilfsmittel, um diese Wortungeheuer aufzulösen, liefert die Anschauung der indischen Umwelt, heute noch ebenso wie vor Jahrtausenden, wie zu der Zeit, als diese Gedanken erstmalig konzipiert wurden. In diesen unverbunden in Stammform nebeneinanderstehenden Worten liegen untereinander verknüpfte Bilder und Vergleiche vor (vgl. die Beispiele in letzter Anmerkung).

Also zeigt die Sprachstruktur einerseits direkt die inhaltliche Anschaulichkeit der indischen Grund-Anschauung in den Vergleichen und Bildern, andererseits indirekt die sich daraus ergebende formale Struktur des Nebeneinanders.

Wie sich innerhalb des einzelnen Satzes die Grundanschauung indischen Denkens in der Sprachform dokumentiert, so auch in dem weiteren Zusammenhang des Gesamt-Stils der Rede. Die gleichen Wiederholungen wie die tropi-

---

des Verhältnisses zwischen Urstoff = Ursache und Individual-Gestaltung = Wirkung (vgl. auch Anm. 3 und 4, S. 17).

[1] Vgl. z. B. das folgende typische — für indische Begriffe im übrigen kurze — Kompositum aus der Einleitung von Subandhus Vāsavadattā (ed. L. H. Gray New-York 1913, p. 146) akharva-vibhava-sarvo-rvī-pati-cakra-cāru-cūḍā-maṇi-śreṇi-śāṇa-koṇa-kaṣaṇa-vimalī-kṛta-pāda-nakha-maṇiḥ.

Wörtlich: unverstümmelt-Macht-all-Erde-Fürst-Kreis-schön-Haarscheitel-Juwel-Reihe-Schleifstein-Ecke-Reiben-fleckenlos-gemacht-Fuß-Nagel-Juwel.

d. h. (Es war einmal ein König, dessen) Fußnägel — ein Juwel! — fleckenlos gemacht waren durch das Reiben an der Ecke des Schleifsteins, der da bestand aus der Reihe der schönen Haarscheitel-juwelen des Kreises aller (vor ihm sich beugenden) Erdenfürsten, deren Macht (dennoch) unverstümmelt war.

Zur weiteren Verdeutlichung noch ein zweites stereotypes, die Verankerung in der Umwelt veranschaulichendes Kompositum aus der Einleitung des Märchenromans Kādambarī:

Kari-kara-taṭa-galita-mada-jalā-sāra-durddināsv-abhisārike-va.

Wörtlich: Elefant-Rüssel-Abhang-geträufelt-Brunst-Wasser-Strom-an Regentagen-zum Geliebten hin laufende Frau-gleichsam.

d. h. (Das Königs-Glück kam zu ihm in Schlachten-Nächten) gleichsam wie eine zum Geliebten hin laufende Frau an Regentagen unter Strömen, die da gleichen dem Brunstwasser, das herabgeträufelt ist aus den steilen Schläfen auf den Rüssel des Elefanten.

sche Umwelt sie hervorbringt in der immer wiederkehrenden Fülle der Individualgestaltungen, die gleiche Fülle spiegelt sich im indischen Sprachstil. Wiederholung reiht sich an Wiederholung, hier wie in der Natur die typische Wiederkehr der Erscheinungen. Der dadurch erreichte psychologische Zweck ist der, vor dem Hörer den betreffenden Gedanken bildhaft darzustellen, ihn gleichsam ausruhen zu lassen in der bildhaften Betrachtung dieser einen wichtigen Tatsache und ihm so Zeit zu lassen, alle Kräfte darauf zu konzentrieren, um selber die weiteren Konsequenzen aus dem einen wichtigen Gedanken herauszuziehen, ehe die Darstellung weiterschreitet. Die äußerste Konsequenz dieser Wiederholungsmethode [1] führt dahin, überhaupt nur einen einzigen Gedanken immer zu wiederholen, wie es in der Yoga-Praxis geschieht.

Die Grundeinstellung des Inders tritt aber nun nicht nur in den Wissenschaften, die er vorzugsweise behandelt, zutage, sondern auch in der Vernachlässigung gewisser anderer Disziplinen.

Sein auf typische Abläufe, nicht auf das Einzelne, Individuelle gerichteter Sinn mußte ihn notwendig interesselos machen für die vorzügliche Wissenschaft des einmaligen individuellen Geschehens: für die *Geschichte* [2]. So fehlt ihm auch das Interesse an der künstlerischen Ausmünzung der historischen Wissenschaft. Wir finden kaum Biographie und Memoirendichtung in Indien.

Interesselos muß sie ihn konsequenterweise auch machen für gewisse a-kosmische Zweige der *Naturwissenschaft* und für die *Technik*. Neben dem Umstand, daß die günstigen klimatischen Bedingungen den Inder nicht unbedingt dazu zwingen, sich durch alle möglichen künstlichen Hilfsmittel günstigere Lebensbedingungen zu schaffen, hindert ihn auch wohl gefühlsmäßig noch die Achtung vor der leblosen Natur, sie derartig zu vergewaltigen [3], wie es in unserer Technik geschieht (Gändhis Kampf gegen europäische Zivilisation, Maschinen usw.) [4], und endlich wirkt hier noch der gleiche Gesichtspunkt mit, den wir schon bei der Erkenntnistheorie und Ethik anführten: Die Geringschätzung und Ablehnung der sinnlichen Einzel-Beobachtung einerseits, die Geringschätzung des materiellen daraus resultierenden Einzel-Erlebnisses andererseits [5].

[1] Weiter ausgeführt in „Wiederkehr und Wiederholung" S. 178 ff.

[2] Doppelt fern liegt dem Inder, seiner Gesamtstruktur nach, die neuere europäische Auffassung der Geschichtswissenschaft, die nicht nur dieses einmalige individuelle Geschehen, wie es *ist*, sondern auch in seinem Werdegang entwicklungsgeschichtlich verfolgt (psychologisch-biographische Geschichtsschreibung).

[3] Im Sündenregister indischer Rechtsbücher finden wir neben Vergehen wie Ehebruch, Diebstahl, Tötung usw. aufgezählt: die Anfertigung großer Maschinen!

[4] Gerade in diesem Punkte erhebt sich aus modern weltwirtschaftlichen Motiven allerdings gegen Gändhi Widerspruch von seiten derjenigen Inder, die an europäischen Ideen meistens im Ausland gebildet, im eigentlichen Sinne Eklektiker und nicht mehr Voll-Repräsentanten des Indertums sind. — Aber Gändhi, der echte alte Hindu, ist doch der Nationalheros.

[5] Der letztgenannte Grund ist es vor allem, der Indien gegen die westliche Wissenschaft

Diese gleiche anti-individuelle Einstellung ist es auch, die nicht allein die Behandlung oder Nichtbehandlung einzelner Disziplinen in Indien bestimmt, sondern auch entscheidend ist für die indische *Methode der wissenschaftlichen Überlieferung* überhaupt. Die Idee, das Problem, das Über-Individuelle ist das Interessierende. Die Idee wird weitergegeben von Schule zu Schule, wird weiter entwickelt in endlosen Kommentaren und Diskussionen von Schule zu Schule — der individuelle Urheber der Idee gerät in Vergessenheit: So kommt es, daß wir kaum ein indisches religiöses oder wissenschaftliches System chronologisch mit seinem Urheber feststellen können.

Der Mensch ist ein Teil neben anderen Naturteilen. Den deutlichsten Ausdruck und sichtbarsten Niederschlag findet diese indische Grundthese in indischer *Kunst*.

Für die indische *Dichtung*[1] resultiert daraus die besondere, über das bei anderen Völkern übliche künstlerische Maß hinausgehende indische Begabung für poetische Vergleiche. Neben der bei uns fast allein gebräuchlichen rhetorischen Figur der Metapher verwendet der Inder noch 32 Abarten, die alle minutiös in Hunderten von Einzelbeipielen in den rhetorischen Lehrbüchern aufgezählt werden. Der Mensch und seine Körperteile werden eben immer gesehen im Vergleich mit allen anderen Gegenständen der Umwelt. — Es erklärt sich ferner auch hieraus die besondere Begabung Indiens für die Märchendichtung, vor allem für die Tierfabeln, die das Abendland — direkt oder indirekt — aus Indien entlehnt hat. Tierfabel: eben das Tier und jedwede andere Kreatur steht gleichberechtigt neben dem Menschen; man vertieft sich deshalb gleich liebevoll in die Tier- wie in die Menschen-Psychologie.

Ebenso erklärt sich aus dem Vorhergesagten Indiens besondere Begabung für Natur- und Liebeslyrik. Ferner auch Indiens besondere Leistungen in der Spruchdichtung: Blick für das Typische und Überindividuelle bei allen Erscheinungen. Indische Meisterschaft in allegorischer Dichtung aus ganz ähnlichen Gründen: indische Befähigung, durch die zufällige individuelle Einkleidungsform hindurch die zugrunde liegende Idee zu erkennen.

Auch in der *bildenden Kunst* kommt die indische Grundeinstellung sowohl in der inhaltlichen als auch in der formalen Struktur zur Geltung. Inhaltlich: auf indischen Kunstdenkmälern wird ein Individuum Mensch nicht isoliert[2]

der Nationalökonomie sich so ablehnend verhalten läßt. Das Ziel unserer Nationalökonomie: Verbesserung der Produktionsmittel zur Befriedigung aller Bedürfnisse; das Ziel des Hindu (vgl. unsere Ausführungen zur Ethik): Beschränkung der materiellen Bedürfnisse auf ein Minimum!

[1] Vgl. zum folgenden: „Indische Dichtung" S. 275 ff.

[2] Selbst wenn der Inder durch Anregung von außerhalb, von den Griechen, sich — bezeichnend spät! — entschließt, eine isolierte menschliche Figur in die Kunst einzuführen, so bleibt ihm die isolierte menschliche Gestalt nicht lange ein künstlerischer Vorwurf. Buddha als Einzelgestalt mit griechischer Gewandung wird zwar fremdem Vorbild nachgeahmt, wird aber bald wieder in die bunte Umwelt indischen Kunstempfindens aus seiner Isoliertheit eingereiht.

dargestellt, sondern der Mensch wird eingereiht in die Urwald-Fülle von verwirrendem Nebeneinander von Mensch, Tier und Pflanze. Die menschlichen Gestalten selbst mit vervielfachten Gliedern, Armen, Köpfen und Brüsten; nicht liegt dem Künstler daran, ein Einzelindividuum, wie es *ist*, darzustellen, sondern es dient ihm nur als Träger der Idee des Alls, der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Natur [1].

Und ebenso wie in der inhaltlichen Darstellung kommt die indische Grundeinstellung auch zur Geltung in der äußeren formalen Struktur der indischen Plastik. Eine starke Betonung der horizontalen Linie im Aufbau der indischen Architektur. Schichtenweise, in die Breite gelenkt wird der Blick des Beschauers; nebeneinander in der breit lastenden Schicht baut sich das Kunstwerk auf; selbst wenn zu der rein indischen, vorderindischen Architektur in Hinterindien, Siam usw. spitze Türme der Gesamtarchitektur hinzugefügt werden, so beeinflussen diese Spitzen meist nicht die Gesamttendenz der Breitenwirkung; die Verjüngung in die Spitze ist plötzlich, gleichsam unvorhergesehen [2]: Die Gesamtkomposition zwingt eben den Blick in die Breite, in das Nebeneinander. Erdverwachsen, im ewigen Urstoff verwachsen, wuchtet im Nebeneinander der indische Bau, das getreue Abbild indischen Denkens; nicht ein schlankes Himmelwärtsstreben der Architektur in die Höhe zum Gott jenseits der Welt wie in der gotischen Kirche, sondern eine breite anschauliche Verankerung im Nebeneinander, im Urstoff, in dem Mutterboden der Natur.

So die indische Architektur, so das indische Gesamtdenken [3].

---

[1] Man könnte einwenden, daß die vielen Arme auf indischen Darstellungen nur ein primitives künstlerisches Mittel sind, Träger zu schaffen für die verschiedenen religiösen Symbole eines Gottes. Wozu dann aber die anderen, nicht zum Tragen verwandten Arme oder die Vielheit der Köpfe usw.?

[2] Vgl. zu diesem gesamten Abschnitt: Ind. Kunst S. 290 ff.

[3] Zur Ergänzung unserer hier gegebenen kurzen Skizzierung der indischen bildenden Kunst sei hingewiesen auf das mir erst nach Abschluß obiger Ausführungen bekannt gewordene Buch von St. Kramrisch, Grundzüge d. ind. Kunst (Avalun-Verlag 1924). Dort werden ähnliche Grundzüge indischen Geistes gewonnen wie in vorliegender Abhandlung, nicht vom indologisch-philologischen Standpunkt aus, sondern auf Grund kunstpsychologischer Formbetrachtung: Durch Beobachtung indischer Kunstwerke in Hinblick auf ihre typischen Bewegungslinien im Aufbau (Diagonal-Wellen-Kreis-Bewegung), durch Studium des typisch-indischen Pflanzenornaments im Relief usw. Es wird durch Einfühlen in den formalen Ausdruck versucht, dasjenige zu rekonstruieren, dessen Inhaltsillustration indische Kunst sein will: indische Weltanschauung. Formbetrachtung hier also, nicht als Selbstzweck, sondern als Weg zu bestimmten außer-ästhetischen End- resp. Grundwerten (siehe auch hierüber ausführlicher unsere Darlegungen in „Ind. Kunst", S. 290 ff.

VARUṆA—ṚTA—KARMA.

Immer noch ist der prinzipielle Standpunkt umstritten, den man für die religiösen Frühstadien der verschiedenen Kulturen annehmen muß. Während man in den früheren religionswissenschaftlichen Theorien vorwiegend die Beobachtung der weiteren Umwelt, vor allen Dingen die Beobachtung der Himmelserscheinungen, Mond, Sonne usw. als Ausgangspunkt der Spekulation annahm, neigt die neuere religionswissenschaftliche Richtung mehr dazu, den Ausgangspunkt der Spekulation in Reflexionen und Betrachtungen der rein mikrokosmischen [1], sozialen Verhältnisse zu sehen. Wenn es auch durchaus wünschenswert ist, daß nicht mehr als der allein gültige Ausgangspunkt nur einseitig die Betrachtung der Naturphänomene (vor allem nicht einseitig und überall die Betrachtung *einzelner* bestimmter Naturphänomene wie Sonne oder Mond!) angesehen wird, so krankt doch auch die neue Betrachtungsweise noch an Einseitigkeit und zwar an einer doppelten: erst einmal wieder die natürliche Einseitigkeit der Reaktion, jetzt wieder den mikrokosmischen Standpunkt zu scharf herauszuarbeiten, und zweitens auch noch an

[1] Bei der mikrokosmischen Religions-Einstellung und Interpretation ist die Grundprämisse, daß der Mensch das Maß der Dinge sei. Ihre ins Magische gehende Ausdeutung ist, daß die Magie im guten und bösen Sinne nur des Menschen halber existiert und angewandt wird und nur gelegentlich — auf ihn bezogen — kosmische Auswirkungen annimmt. Sekundär wird die Magie auch dementsprechend in die Hand des größten magischen Menschen = Gott gelegt (vgl. hierzu z. B. Joh. Hempel, Z. D. M. G. 1925, p. 20 ff., bes. p. 47 f.).

In Indien hat naturgemäß auch diese menschlich-persönliche Magie einen Niederschlag gefunden: im Atharvaveda. Bezeichnend aber ist, daß dort neben den drei anderen Veden dieser vierte nie für voll gerechnet wurde.

Ebenso wuchert auch in Indien eine zweite mikrokosmisch-religiöse Konsequenz des Satzes: Der Mensch als Maß aller Dinge: die Verehrung des gestorbenen Menschen, der Ahnenkult, der aber erst in seiner makrokosmischen, die menschlichen Grenzen lösenden Umdeutung, in der Seelenwanderungslehre, ein Leitgedanke Indiens ward.

In vorliegender Arbeit haben wir vorzüglich mit einer ferneren Art der mikrokosmischen Einstellung — vielleicht auch nur einer derartigen Interpretation ! — uns auseinanderzusetzen. Der Mensch ist das Maß aller Dinge: folglich versucht man, das enge Netz menschlich *sozialer* Ordnungen auch auf die weiten, leitenden Kräfte des Makrokosmos überzuwerfen.

der Einseitigkeit, die Anfänge der verschiedenen Kulturen, der indogermanischen, semitischen, chinesischen usw. alle auf den *gleichen* Ausgangspunkt zurückführen zu wollen.

I. VARUṆA.

So stehen auch die beiden Auffassungen noch ungeklärt gegeneinander in der Beurteilung der Anfänge der ṛgvedischen Kulturperiode. Die ältere makrokosmische Auffassung blieb noch unüberzeugt [1] und wohl auch unwiderlegt von der neueren.

Besonders tritt dieser Gegensatz im Varuṇa-Problem hervor. Zwar liegt uns von mehreren angekündigten ausführlichen Büchern der mikrokosmischen Richtung erst eine mikrokosmische Interpretation in Buchform vor [2], der zweite ausführliche vom Mikrokosmischen ausgehende Deutungsversuch ist erst aus kurzen schriftlichen und wenigen mündlichen Andeutungen auf dem Orientalistentag von 1923 zu erschließen [3].

Die Richtung, die den Ursprung aller ṛgvedischen Gestalten in Naturphänomenen sucht, hat bei Varuṇa größere Mühe als bei den andern ṛgvedischen Göttern. Keine Mythen, die sich als Dramatisierungen irgendeines noch so verblaßten Naturvorgangs erklären lassen, kein Anhalt in der Schilderung der äußeren Erscheinung des Varuṇa, die ihn auf eine bestimmte Naturerscheinung auch nur annähernd festlegt, aber doch — und das muß scharf hervorgehoben werden — trägt Varuṇa unverkennbar kosmische Züge: „1000äugig (RV. VII 34, 10) sitzt Varuṇa in seinem 1000torigen Palast im Luftraum“ (RV. VII, 88, 5; V, 85, 5), im höchsten Himmel und in den Wassern, worunter wohl nach ṛgvedischer Kosmogonie der den Himmel (die Erde und den Luft-

[1] Vgl. A. Hillebrandt, Zur ved. Mythologie. Ztschr. f. Ind. u. Iran. 1924, III, 1 p. 1 ff.

[2] H. Güntert faßt Varuṇa in seinem Buch: „Der arische Weltkönig und Heiland“ 1923, vom *mikro*kosmischen (?) Ausgangspunkt als den magischen Zauberer auf (so schon Söderblom im „Werden des Gottesglaubens“ 1916, S. 173), der kraft seiner māyā, d. h. seiner persönlich-menschlichen Zauberkraft, den Mikrokosmos und sekundär (?) erst dann auch den Makrokosmos beherrscht. — Im übrigen ist fraglich, ob man überhaupt magisches Ethos irgendwie im Ṛgveda suchen darf (trotz des Auftretens des Brahman-Begriffes!) — fraglich ist ferner, ob der Begriff māyā, gerade in den Varuṇa-Hymnen zusammen mit Formen der Wurzel mā = messen gebraucht, hier nicht einfach die Bedeutung: „messende = ordnende Kraft“ und noch nicht die spätere Bedeutung hat (vgl. z. B. RV. V, 85, 5). Fraglich ist vor allem, ob nicht auch in der Vorstellung des magischen Menschen ebenso wie in der naturphänomenalen Religionsdeutung uns makrokosmische Denkausgangspunkte vorliegen.

[3] Vgl. H. Lüders, Sitzungsberichte d. Berl. Akademie 1910 p. 931 u. 1917 p. 372 ff., ferner seine Diskussionsbemerkungen auf der Berliner Orientalistentagung 1923 im Anschluß an Günterts Vortrag. Im ähnlichen Sinne schon kurz: Meillet, Journ. Asiat. X. 10 1907 pp. 143 ff., H. Petersson, Studier tillegnade Esaias Tegnér, 13. 1. 1918, pp. 223 ff, und Konow, Public. of the Indian Institute I, Kristiania 1921, p. 5 ff.

raum?) umfassende Weltozean gemeint ist. Von hier aus wird sich wohl vielleicht die *nach*ṛgvedische Vorstellung des Varuṇa als Welthüter, d. h. als eines Schutzgottes, der am Ende der Welt seinen Sitz hat, und schon früher: als Gott der Gewässer gebildet haben [1]. Für seine kosmische Bedeutung spricht es auch weiter, daß es heißt: „Varuṇa (und Mitra) [2] umfassen die beiden weiten Welthälften" (VI, 67, 5), „Varuṇa erfüllt die beiden Welthälften mit seiner Größe" (VIII, 25, 18), „Varuṇa (und Mitra . . .) beherrschen den Raum zwischen Himmel und Erde" (VII, 64, 1), „die 3 Lichträume, die 3 Himmel, die 3 Lufträume hält Varuṇa (und Mitra)" (V, 69, 1), „er liegt diesen Weltgegenden an wie ein Kleid" (VIII, 41, 7).

Nach solchen Stellen ist es begreiflich, daß man Varuṇa als den allumfassenden Himmelsraum von der Wurzel var = „umfassen", gedeutet hat [3], andererseits aber hat man mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß er nicht nur mit den eben angeführten Attributen der kosmischen *Ausdehnung* versehen ist, sondern vorzüglich gerade mit Sonne und Mond in Verbindung gebracht wird. „Varuṇa breitet die Sonne aus", „die Sonne ist sein Auge" VII, 61, 1 u. VII, 63, 1), „die Sonne seine Zunge (?)" (V, 48, 5), „die Sonne sein Fuß" (VIII, 41, 8), „die Sonnenstrahlen = Varuṇas Arme" (VII, 62, 5), „die Sonne ist Varuṇas und Mitras Renner" (VII, 60, 4) usw.; andererseits wird Varuṇa auch schon im Ṛgveda mit dem Mond in Verbindung gebracht: siehe RV. I, 24, 10 und unmittelbar: „als weißer Tropfen (VII, 87, 6), d. h. doch wohl als Mond, senkt sich Varuṇa ins Meer". — Man hat deshalb wegen der auffällig häufigen Beziehungen Varuṇas zu Sonne und Mond Varuṇa als Lichthimmel deuten, oder aber auf *eine* von diesen beiden Lichterscheinungen festlegen wollen. Da nun Mitra = Mithra im späten Avesta meist als Sonnengottheit gedeutet wurde (wenn auch jetzt mit guten Gründen bestritten! vgl. Yašt X, 118 und Yašt X, 13, wo beide Male Mithra von der Sonne *getrennt* aufgefaßt, vgl. auch: B. Geiger, Amәša Spәntas, 1920, p. 246), so hat man dem mit Mitra verbundenen Varuṇa die andere Lichterscheinung, also den Mond, zuweisen wollen; eine gewisse, allerdings methodisch bedenkliche Berechtigung dazu geben die späteren aus dem *verblaßten* Bilde Varuṇas gewonnenen Deutungen der

[1] Erst über den Umweg des umfassenden Weltozeans scheint Varuṇas Bedeutung als Gott der Gewässer entstanden zu sein. — Daß schon im Ṛgveda als die von Varuṇa geübte Bestrafung das Senden gerade der *Wasser*sucht erwähnt wird, braucht nicht auf die besonders charakteristische und ursprüngliche Verbindung Varuṇas mit dem Wasser zu deuten (vgl. contra Winternitz, Ind. Literaturgesch. [2] I, p. 72). Die Wassersucht ist eben durch die von ihr bedingte starke Anschwellung des Leibes die äußerlich sichtbarste Krankheit und so wird auch anderen Orts, z. B. im Alten Testament, als die augenscheinlichste Bestrafung vom richtenden Gotte die Anschwellung des Leibes gesandt.

[2] Vgl. Anmerkung 2 S. 25.

[3] Bei der Vielseitigkeit der Wurzel var kann im Varuṇa-Problem die sprach-wissenschaftliche Deutung der religionswissenschaftlichen Interpretation nicht die Wege weisen, sondern es findet sich für *jede* vorgeschlagene inhaltliche Deutung auch eine sprachliche Möglichkeit der Erklärung.

Brāhmaṇas und anschließend an sie der späte Ṛgvedakommentator Sāyaṇa, dessen Erklärung des Gottes Varuṇa im übrigen auch nicht einheitlich ist [1]. Aber es lassen sich nicht ableugnen die stark hervortretenden *allgemein* kosmischen Beziehungen einerseits, andererseits die Tatsache, daß Varuṇa viel öfter noch als zum Mond, zur Sonne in Beziehung gesetzt ist, was gegen diese aus den Brāhmaṇas erschlossene Einteilung der Funktionen von Mitra und Varuṇa spricht [2].

Ungeklärt läßt diese Mond-Interpretation aber neben der *allgemein* kosmischen Deutung die auffallend vielen Stellen, an denen Varuṇa ganz im mikrokosmischen Sinne als König und Herrscher geschildert ist, genau so, wie uns das Königtum in den ältesten indischen Rechtsquellen entgegentritt. „Varuṇa sitzt umgeben von seinen Spähern" (I, 25, 13), den berüchtigten Spionen der indischen Könige, er sendet diese Späher aus, auf daß sie — selbst unbetrüglich — allen Trug anwenden, um Missetäter aufzuspüren und zu überführen [3]. „Varuṇa straft den Schuldigen", „Varuṇa schützt vor Dieben, Räubern und Mördern", (I, 25, 14) übt also alle indischen Königspflichten aus; man erfleht seine Gnade, man fühlt sich unterwürfig als sein dāsa, und im 7. Buche (VII, 86) findet sich ein Hymnus des Vasiṣṭha, in dem dieser sich über den Stimmungswechsel Varuṇas ihm gegenüber beklagt, wie etwa ein Günstling eines irdischen Königs über die plötzliche ihm entzogene Gunst des Gebieters. — Diese Charakteristika des Varuṇa weisen allerdings stark auf *irdische* Verhältnisse hin, auf ein frühzeitig hochentwickeltes Königtum [4], wie es tatsächlich wohl bereits schon für die indo-iranische Periode durch die neuesten Funde nachgewiesen ist (vgl. Lüders l. c. 1917, 372 f. und Konow, l. c. p. 64). In den Gedankenkreis dieser Attribute gehört wohl auch das ständige Epitheton des Varuṇa „Herrscher" und „Allherrscher".

An diese Seite seines Wesens knüpft nun auch die neuere religions-wissenschaftliche Richtung an. Sie sieht nicht den Ausgangspunkt der mythologischen Konzeption überhaupt in der *Umwelt* des Menschen, im Makrokosmos, sondern in den menschlichen Verhältnissen selbst und glaubt diese nur in der Mythologie erweitert und ins Kosmische gesteigert. Also sieht diese Richtung

[1] Die aus dem Ṛgveda selbst gewonnenen Beziehungen Varuṇas vorzüglich zum Monde sind meist nur indirekt erschlossen: entweder über den Umweg einer Analogie Varuṇas mit Soma oder aber dadurch, daß Varuṇas Charakteristika, die Fesseln und die Späher, auf Nacht und Gestirne gedeutet sind — Charakteristika, die sich aber wohl zwangloser aus der mikrokosmischen Interpretation ergeben; vgl. im folgenden S. 28 und unsere andersartige Deutung der Fesseln S. 29 f.

[2] Zweifelhaft erscheint es, ob sich überhaupt die Funktionen von Mitra und Varuṇa in den Hymnen scheiden lassen, wie es letzthin Güntert wieder versucht hat.

[3] Wir sehen also, daß das Bild von der „reinen *Ethik*" Varuṇas, das die Parallelen zu den erhabensten Psalmen des A.T. abgab, genau so wenig stimmt, wie schon die früher überwundenen Versuche, im Ṛgveda überhaupt „das harmlos selige goldene" Zeitalter zu schildern.

[4] Anscheinend eine Bestätigung hierfür auch bei E. Forrer, Z. D. M. G. 76, S. 247 ff.

im Gott-König Varuṇa nur die ins Kosmische projizierte Vorstellung eines irdischen Königs (bzw. magischen Menschen); aber mit Recht macht die vom Makrokosmischen ausgehende Schule in der Deutung des Varuṇa auf das auffallend starke Überwiegen der kosmischen Züge an Varuṇa aufmerksam, die beweisen, daß der Schwerpunkt der Varuṇa-Konzeption im Makrokosmischen, nicht im Mikrokosmischen liegt.

So ergibt sowohl die kosmologische Vorstellung des Varuṇa, als auch die mikrokosmisch-soziale, jede für sich genommen, wohl ein richtiges, keine aber für sich allein ein erschöpfendes Bild des ṛgvedischen Gottes Varuṇa.

Vielleicht also muß man eine Synthese der makro- und der mikrokosmischen Auffassung vornehmen und ist Varuṇa, so paradox es auch im ersten Augenblick klingt, von vornherein — jedenfalls soweit wir ihn im Ṛgveda verfolgen können — schon *gleichzeitig* makro- *und* mikrokosmisch. — *Zwar mit der festumrissenen Gestalt einer Person, selbst eines Gottes, ist diese Vorstellung des zugleich Makro- und Mikrokosmischen schwer vereinbar* [1], *— aber liegt uns hier vielleicht das charakteristische Spezifikum der späteren indischen Religionsgeschichte schon selbst in den frühen Teilen des Ṛgveda vor? — In all den an die Ṛgveda-Zeit anschließenden Religionsperioden Indiens finden wir, daß sie weniger durch die Gestalt eines bestimmten Gottes, als durch die Vorherrschaft irgendeiner unpersönlichen Idee, die stets diese merkwürdige Verbindung von Makro- und Mikrokosmischen zeigt, charakterisiert ist.* Für die Brāhmaṇa- und Upaniṣad-Periode erweist sich dies an der sie beherrschenden Brahman- resp. Ātman-Idee, die beide — selbst die Ātman-Idee [2] — für sich allein genommen schon diese eigenartig-indische Verkettung von Mikro- und Makrokosmischem tragen. Sollte nun vielleicht im Varuṇa, auch schon in der frühen Ṛgvedaperiode, irgendeine makro-mikrokosmische Idee verkörpert sein? [3].

Alle anderen Götter des Ṛgveda sind anthropomorph-persönlich gedacht; Varuṇa selbst und der zu ihm gehörige Āditya-Kreis ist schon im Ṛgveda unpersönlich, farblos, deshalb mythenlos und fällt so aus dem Rahmen des ṛgvedischen Pantheons heraus. Erklärt es sich vielleicht so, daß Varuṇa neben Indra der höchste Gott und doch nicht so wie jener göttlich mit Opfern verehrt ist, weil er, schon (?) weniger Person als Indra, Träger einer höchsten Idee ist?

[1] Den Versuch, das Mikrokosmische und Makrokosmische in einer *Person* zu vereinen, hat Güntert unternommen, indem er Varuṇa als den Magier, den sekundär auch über den Kosmos herrschenden Menschen, darstellt. — Wie aber erklärt sich bei der Güntertschen Auffassung neben dem schon in unserer früheren Anmerkung gemachten prinzipiellen Einwand die untrennbare Verbindung Varuṇas mit den Ādityas, die man doch entweder nur als rein kosmische Lichtgestalten oder als Verkörperungen von Ideen (Tüchtigkeit, Glück usw.) deuten kann, jedenfalls beides Auffassungen, die schlecht zu Varuṇa als in sich abgeschlossener *menschlicher* Persönlichkeit passen.

[2] Siehe „Die Entwicklung d. Gottesbegriffs d. Upaniṣaden" S. 58 ff.

[3] Es ist nicht die Absicht vorliegender Darstellung, noch über die im Ṛgveda gegebenen Tatsächlichkeiten hinaus zu einer vagen Ur-Konzeption des Varuṇa weiter rückwärts dringen zu wollen.

Prüfen wir noch einmal auf diese Frage hin die Varuṇa-Hymnen, so sehen wir, daß unabtrennbar und häufiger als jedes andere Beiwort des Varuṇa von den Gesetzen des Varuṇa(vrata), von den Satzungen des Varuṇa(dhāman), — und vor allem von dem Ṛta = Ordnung des V. die Rede ist[1], ja, daß eigentlich nie von Varuṇa allein, sondern *immer* nur von seinen Gesetzen, Satzungen, Ordnungen gesprochen wird. Wir sehen, daß anscheinend dieser Ṛta- = der Weltordnungs-Begriff der Oberbegriff ist, und Varuṇa selbst nur im Ṛgveda der vorzüglichste Ausführer, der besondere Hüter (VII, 64, 2), der Verkünder (VIII, 25, 4) dieses Ṛta heißt, oder mythologisch ausgedrückt: der „Wagenlenker oder Sohn des Ṛta" genannt wird, oder „erwachsen im Hause des Ṛta" (VII, 60, 5 und VII, 66, 13). Kurzum: der Varuṇa erscheint schon im frühen Ṛgveda weniger selbständig als Gott, als vielmehr als das vorzüglichste Werkzeug dieses Ṛta, dieser Weltordnung[2]. „Kraft des Ṛta läßt Varuṇa die Sonne leuchten und ihren Lauf vollenden; kraft des Ṛta läßt Varuṇa den Mond die Nacht erhellen, am Morgen die Morgenröte erscheinen; kraft des Ṛta läßt Varuṇa die Ströme fließen und sorgt, daß sie nicht überfließen; kraft des Ṛta legt Varuṇa Kraft in die Rosse, Milch in die Euter der Kühe", kurzum: kraft des Ṛta = der Weltordnung, läßt Varuṇa jedwedes Ding seine Funktion, die ihm von der Weltordnung zugewiesen ist, erfüllen[3]. Bemerkenswerterweise wird Varuṇa selbst deshalb kaum, wie mal dieser, mal jener ṛgvedische Gott *Schöpfer* des Weltalls und der Dinge genannt, sondern er ist nur der Verteiler (vidhartṛ II, 28, 4), Vollstrecker der Gesetze, die jedem Ding innewohnen, nicht *schafft* er die Dinge, noch das Weltall. „Er stützt die Welthälften auseinander" (VIII, 41, 10 und VII, 86, 1), entsprechend ihrer Funktion auseinanderzustehen, und er, der Vollstrecker des allumfassenden Ṛta, ist es, der, — metaphorisch gesagt — das ganze Weltall umfaßt. Deshalb also auch die vielen Belegstellen, die sich für die Auffassung ergaben, daß Varuṇa der allumfassende Himmel ist. Sie sind — jedenfalls schon im Ṛgveda — nur die bildliche Darstellung der allumfassenden Macht der Weltordnung.

So erklärt sich aber auch die besondere Beziehung, die Varuṇa zu Sonne und Mond hat[4]. Die gesetzmäßige, geordnete und ordnende Bewegung der

---

[1] Vice versa: Und andererseits sind keinem anderen Gotte so unabtrennbar und häufig ṛta, dhāman, vrata zugeordnet, vgl. RV. X, 8, 5 und hierzu auch B. Geiger, l. c. S. 172 ff., bes. S. 191.

[2] Die Stellen, an denen Varuṇa resp. die anderen Götter dem Ṛta übergeordnet erscheinen, treten zahlenmäßig zurück, sind wohl nur eine sekundäre Umkehrung gegenüber der Auffassung, daß der Gott nur das Werkzeug des Ṛta ist; vgl. dazu auch: v. Negelein, Weltanschauung des idg. Asiens, 1924, S. 112.

[3] Das Ṛta ist dabei das eigentliche Agens. Vgl. B. Geiger l. c. S. 167 und außerdem RV. IV, 13, 2 und X, 62, 3.

[4] Vielleicht erklärt sich auch so z. T. (neben der S. 23 f. gegebenen Deutung) die besondere Beziehung Varuṇas zum Wasser, vor allem zu den Flüssen; die kontinuierliche Ewigkeit des Fließens, Strömens illustriert am sinnfälligsten die unermüdliche Ewigkeit

Gestirne illustriert am besten die Weltordnung. Deshalb also das Überwiegen der kosmischen Beziehungen des Varuṇa im Vergleich zu den mikrokosmischen, weil die Idee der Weltordnung eine ursprünglich *makro*kosmische Idee ist.

So erklären sich aber auch die unverkennbar mikrokosmischen Züge im Wesen des Varuṇa. Man hat das Bild von dem irdischen König für Varuṇa gewählt, weil der irdische König Hüter der Gesetze ist, dessen Hauptpflicht darin besteht, dafür zu sorgen, daß diese Gesetze nicht durch Übeltäter gestört werden, dessen Insignien der Macht die Fesseln sind, in die er diejenigen schlägt, die die Ordnung des Staates verletzen.

Daraus ergibt sich nun auch die Art der Gebete, die man an Varuṇa richtet. Man erbittet von ihm nicht die Erfüllung irgendeines momentanen persönlichen Wunsches, wie von den anderen ṛgvedischen Göttern, sondern man erbittet von ihm eine gütige Wendung des Schicksals schlechthin; deshalb spricht man voll Angst von seinen Sünden, weil man weiß, daß sie nach den, wie es stehend heißt, „untrüglichen" und „starren" Gesetzen des Varuṇa, d. i. der Weltordnung, unentrinnbar Vergeltung heischen [1].

II. ṚTA.

Wir haben gesehen, daß die Varuṇa-Gestalt — jedenfalls schon wie sie uns an den frühesten Stellen des Ṛgveda vorliegt — auf der Konzeption der Ṛta-Idee aufgebaut ist. Die Ṛta-Idee, die wahrscheinlich schon — auch in ihrer umfassenden Bedeutung — aus der allgemein-arischen Periode stammt, ist es, die den Anfangsgrund der späteren indischen Religionsgeschichte bildet. Sie ist nicht mit der Ṛgveda-Periode erschöpft, sondern überlebt sogar ihren Träger Varuṇa [2]. Selbst wenn die persönliche Einkleidung der Varuṇa-Gestalt von ihr abfällt, bleibt der von ihr ausgehende Ideengehalt in allen wesentlichen Zügen in den späteren indischen Perioden erhalten, wird sogar in seinen verfeinerten Konsequenzen geradezu dasjenige, was als typisch indisch empfunden wird. Deshalb ist es für uns wichtig, noch einmal die Grundelemente

---

der Weltordnung; vgl. hierzu und überhaupt zu den folgenden Ausführungen über Ṛta: H. Oldenberg, Götting. Nachr. 1915, S. 171 f. — Über die Neigung des Inders, die Ewigkeit sich im besonderen an der unermüdbaren *Bewegung* klar zu machen, siehe auch meine Darstellung der Prāṇa-Vorstellung in „Tiefschlafspekulation", S. 131 ff. und „Bewegungsvorstellung" S. 172 ff.

[1] Menschlich begreiflich ist es, wenn man auch in den Varuṇa-Hymnen gelegentlich um Aufhebung dieser im gleichen Atemzug als unabwendbar anerkannten Gesetze bittet. Im übrigen hören wir nicht von Erhörung dieser Bitten um Sündenerlaß, oder Dank für Sündenvergebung.

[2] Daß die Ṛta-Idee keine in der Ṛgvedazeit absterbende Idee ist, sondern in den Grundvorstellungen des gesamten späteren indischen Denkens weiterlebt, sollen die folgenden Ausführungen (Teil II und III) darzulegen versuchen; Varuṇa selbst jedoch in seiner späteren Bedeutung als Welthüter und Gott der Gewässer verschwindet aus der Reihe der großen Götter.

der Konzeption der Ṛta-Idee klarzulegen. Wie die Einzelgöttergestalten der Ṛgveda-Periode Konzeptionen sind, die auf der Umwelt-Spekulation fußen, so hat auch die ideen-geschichtliche Entwicklung indischer Religion durchaus denselben Ausgangspunkt: makrokosmische Spekulation, die auf den Spezialfall des Makrokosmos, den Mikrokosmos, angewendet wird. *Mikrokosmische Betrachtung also sekundär.*

Die Himmelslichter in ihrem regelmäßigen Lauf werden zu Symbolen des Gesetzmäßigen schlechthin. Der Mensch ist abhängig von den Gestirnen, er rechnet mit ihrer regelmäßigen Wiederkehr als mit dem einzig Festen und Sicheren. So führt der Begriff des Gesetzmäßigen und sich Wiederholenden auf Grund der täglich durch die Augen nachprüfbaren Anschaulichkeit zum Begriff des Wahren und Seienden (satya) [1]. Und eben dieses Vorauszusehende und zu Berechnende ist auch für den Menschen das Fördernde: der Mensch hängt mit all seinen Lebensbedingungen ab von dem regelmäßigen Wechsel der Gestirne, der Tages- und Jahreszeiten. So entwickelt sich aus diesem Begriff des Gesetzmäßigen, regelmäßig sich Wiederholenden, auch der Begriff des Guten im Sinne des Fördernden [2].

Jede einmalige unvorhergesehene Durchbrechung der kosmischen Weltordnung bedeutet demzufolge Böses, Schädliches, Unwahres; so das Unwetter, die Sonnenfinsternis, Ereignisse, die für den primitiven Menschen den Charakter des Einmaligen, Unberechenbaren tragen [3].

Und noch ein weiteres Charakteristikum des Ṛta, des Gesetzmäßigen, ein Charakteristikum, das der Beobachtung der Himmelskörper entnommen, dann auf das Gesetzmäßige schlechthin übertragen ist: alles Gesetzmäßige, Wahre erhält das Charakteristikum des Hellen und Lichten = des Durchschaubaren. So heißt es RV. I, 105, 12: „Ṛta strömen die Flüsse aus und Wahrheit hat die Sonne ausgebreitet" und I, 23, 5: „Die durch das Ṛta des Ṛta Förderer (?) sind [4], des Ṛta, des *Lichtes* Herrn, als diese ruf ich Mitra und Varuṇa"; I, 136, 2: „mit Strahlen ist des Ṛta Pfad gezügelt".

Andererseits erhält so alles Dunkle, Enge, Ungesetzmäßige den Charakter des Bösen [5]. Häufig wird das Böse, die Sünde, mit Enge, Bedrängnis, rauhen

[1] Über die Priorität der Ordnungs- gegenüber der Wahrheits-Vorstellung in der Ṛta-Konzeption vgl. Oldenberg, l. c. S. 167 ff. *Die Wahrheits-Vorstellung also sekundär und ursprünglich makrokosmisch-empirisch geschaut*; vgl. hierzu und zu folgendem: meine Ausführungen über „Optimismus und Materialismus", S. 160 ff.

[2] Aus dieser Herleitung erklärt sich auch, weshalb (wie Oldenberg, „Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte", S. 195 ff. hervorhebt) die ursprünglichen Bedeutungen der Sanskrit-Worte für „gut" durchweg „nützlich, förderlich" sind.

[3] Zu diesem Abschnitt vgl. auch die Ausführungen v. Negeleins, l. c. S. 104 ff., wo auch weitere, hier der Kürze halber fehlende Stellennachweise zu finden sind.

[4] ṛtāvṛdh in aktivem Sinne gebraucht (?), so deutet jedenfalls Geldner, Ṛgveda, 1923 I, S. 20.

[5] Siehe unter unserem Gesichtspunkt die Sammlung der Wörter für gut und böse bei Ed. Schwyzer, Festgabe A. Kaegi 1919, S. 16 ff.

Pfaden, dunklen Klüften und in weiterer Verbildlichung mit Fesseln verglichen, kurz mit allem, was den weiten Blick, das Überschauen, das freie Bewegen und Erkennen hemmt. Dementsprechend lautet die Bitte an Varuṇa ständig um Führung auf weite, auf lichte, auf übersehbare Pfade. RV. II, 27, 5: „Durch Eure Führung, Varuṇa und Mitra, mög ich umgehen wie Klüfte die Gefahren" und II, 27, 11: „unwissend, wissend auch, o Gute (Vasu), mög ich, von Euch geleitet, *gefahrloses Licht* erreichen." So auch II, 27, 14: „Was immer wir an Sünde begangen haben, mög ich weites gefahrloses Licht erlangen, nicht mög uns langdauerndes Dunkel treffen." Und dementsprechend die gleiche Bitte negativ gewendet: Lösung von dem Dunklen, Einengenden (II, 28, 6 apa myakṣa bhiyasam = leuchte weg das Furchterregende) = metaphorisch ausgedrückt: Lösung von den Hemmnissen, den Fesseln, den Strikken: II, 28, 5: „Löse wie einen Strick die Sünde (= das Unheil) von mir."

So liegt ursprünglich — ausgehend von der Beobachtung der makrokosmischen Gesetzmäßigkeit (der Wiederkehr der Gestirne, Jahreszeiten usw.) — im Begriff des Ṛta die Vorstellung des den Bestand des Kosmos Gewährleistenden und so auch allen Teilen des Kosmos (Mensch, Tier, Pflanze) Nützliche, Gefahrlose, Gute — im An-Ṛta das diesem Entgegengesetzte, den Gesamtbestand der Teile des Kosmos Bedrohende. Insofern ist der Mensch in allen bislang erörterten Beziehungen genau so makrokosmisch in das Ṛta verwoben wie Pflanze und Tier.

Erst sekundär entwickelt sich die Vorstellung von der Sonderstellung des Menschen gegenüber dem Ṛta.

Jedem Teil des Kosmos ist im Zusammenhang des Ganzen seine spezifische Funktion vorgeschrieben; so heißt es ṚV. V, 85, 2: „Er (Varuṇa) breitete aus in den Wäldern (= Baumspitzen: Griffith) den Luftraum; in den Rossen Rennkraft, Milch in den Kuheutern, in den Herzen *Einsicht*, in den Wassern Feuer, die Sonne am Himmel, Soma auf dem Berge." Durch eben den dem Menschen eigenen Dharma der Einsicht [1] wird aber dem Menschen außer seiner allgemein makrokosmischen Funktion noch eine besondere Stellung zugewiesen, die ihn insofern heraushebt, als er bewußt den Zusammenhang der Teile der kosmischen Weltordnung erkennt [2]. Mit seinem Dharma der Er-

[1] Vgl. zu RV. V, 85, 2 auch noch diesbezüglich RV. VII, 89, 3.

[2] Schon also in dieser frühen Periode des Ṛgveda tritt bemerkenswerterweise als die besondere Aufgabe des Menschen die *Erkenntnis* auf, und zwar als die Aufgabe, die wie die Milch der Kuh, die Raschheit der Rosse einerseits die Pflicht der species Mensch ist, andererseits auch das für seine Gattung Förderliche und Nützliche, also ganz im Sinn der späteren Erkenntnis-Erlösungslehre. Der Inhalt der Erkenntnis besteht ursprünglich im Erkennen der pflichtgemäßen Gesetzlichkeit des Ṛta als des Gesamträderwerkes des Weltgeschehens und der jedem Teil zukommenden Stellung innerhalb des Ganzen — andererseits im Erkennen des die Gesetzlichkeit hindernden An-Ṛta, mikrokosmisch-ethisch gefaßt: im Erkennen des Guten und Bösen. Wohlgemerkt also ist hier der Mensch und des Menschen Ṛta eingereiht in den weiteren Weltrahmen; nicht ist wie im A.T. die Handlung des Menschen nur unter mikrokosmischen Gesichtspunkten zu beurteilen.

kenntnis und Beurteilungskraft für seine Bestimmung und für das Geschehen um ihn herum ausgestattet, wird der Mensch gleichzeitig vor die Alternative gestellt, in Übereinstimmung mit dem Ṛta zu handeln oder nicht. Daher spaltet sich hier der Begriff des Ṛta in makrokosmisches, d. h. unumschränkt und auch unerkannt wirkendes Ṛta, und in bewußt gewolltes und erwähltes Ṛta; mit anderen Worten, im mikrokosmischen Sinne ist das Ṛta in die Hand des Menschen gegeben, abhängig vom Menschen, der ihm folgen oder nicht folgen kann (zugleich prädestinierter und freier Wille des Menschen). Der inhaltliche Begriff des Ṛta ist aber auch jetzt derselbe geblieben: gut ist das für die Gesamtheit der kosmischen Teile Fördernde, schlecht die nur zugunsten eines Teiles auf Kosten der anderen ausgeübte Handlung. Der Mensch hat die Möglichkeit zu beiden Alternativen; der Vollstrecker der Weltordnung, Varuṇa, weiß aber durch Strafe, d. h. durch Krankheit, die das einzelne Individuum schädigt, Ausgleich zu schaffen für dessen egoistische Bereicherung auf Kosten der anderen Teile. Entscheidend bleibt aber auch hier — entsprechend der makrokosmischen Grundeinstellung — der *objektive* Gesichtspunkt der Durchbrechung der Weltordnung; die *subjektive Einstellung des Menschen zu seiner Tat, ja zur Tat überhaupt, spielt für die Bestrafung keine Rolle. Die Tat an sich = der kosmische Schaden muß gesühnt werden.* Man hat deshalb prinzipiell die Pflicht, auch für die Schuld ganz fremder Menschen zu büßen: vgl. RV. II, 28, 9: „Nimm die von mir begangenen Missetaten fort . . . laß mich fremde Schuld nicht büßen.“ Man steht deshalb ein für die Taten der Väter: vgl. VII, 86, 5: „Lös ab von uns die väterlichen Missetaten.“ — *Die subjektive Einstellung zur eigenen Tat ist belanglos gegenüber der Tatsache der Tat an sich;* vgl. V, 85, 7f.: „Was wir begangen haben, . . . sicher es wissend *oder nicht wissend.*“ Die Strafe dient vor allem als objektiver Ausgleich, sekundär erst dazu, darauf aufmerksam zu machen, daß man eine Verletzung der Weltordnung begangen, sodaß man sich die Handlung, die schädlich gewirkt hat, vergegenwärtigt und so ihre Wiederholung vermeidet. Die Strafe dient also auch als Mittel zur Erleuchtung (vgl. VII, 86, 1 ff.); deshalb auch das Flehen der Sündigen, die Strafe dadurch abzukürzen, daß Varuṇa schon bald die Erleuchtung sendet (vgl. VII, 60, 6), d. h. den freien Blick und die offene Erkenntnis für die geheimen Satzungen des Ṛta. Erlösung also einerseits gefaßt als Erlösung von den Fesseln der Strafe, andererseits Erlösung von den Fesseln der Unkenntnis (VIII, 42, 3)[1]. Da der Dharma des Menschen darin besteht, zu erkennen (vgl. V, 85, 2 und VII, 89, 3), so ist menschliche Unkenntnis ein Verstoß gegen seinen Dharma, d. h. gegen die Weltordnung. Es herrscht hier bei den Indern, ähnlich wie bei Sokrates

[1] Das Beibehalten dieser Metaphern der frühen Zeit auch in später indischer Erkenntnislehre weist darauf hin, daß die Grundanschauungen ähnliche geblieben sind: den Fesseln, dem Einengenden der Sünde, um deren Lösung man in den Varuṇa-Hymnen fleht, entsprechen später die Fesseln der Sinnenlust, in die man verstrickt ist und von denen man Erlösung erstrebt (vgl. z. B. Kāṭhaka-Upaniṣad III, 7); die Leidenschaften trüben den Blick, behindern die Erleuchtung, wie das Anṛta die „weiten Pfade“ des Ṛta hemmt.

und Plato der Optimismus [1], daß man bei der klaren Erkenntnis von Gut und Böse nur das Gute wählen wird. Vielleicht liegt hier bei den Indern allerdings doch eine im höheren Sinne verstandene Nützlichkeits-Ethik zugrunde: das der Weltordnung Gemäße, für die Gesamtheit Fördernde ist im weiteren Sinne auch das dem Einzel-Individuum Gemäße und Nützliche, da kein Individuum aus der Gesamtheit des Kosmos heraus zu isolieren ist. —

Diese Doppelstellung des Ṛta, makrokosmisch und mikrokosmisch zugleich — unter Prävalenz des Makrokosmischen — wird symbolisch dargestellt auch durch die kultische Funktion des Ṛta. Die Einordnung des Menschen in den Kosmos dokumentiert sich auch im Kultisch-Rechtgemäßen, in den sakralen Vorschriften: einerseits die Anrufung der Makrokosmos-Teile und ihre Gleichsetzung mit Teilen des Mikrokosmos im Kult (die Gleichsetzung von Kult-Instrumenten mit Himmelsgegenden usw.), und zweitens die symbolische Gleichsetzung der Teile des Kosmos miteinander (z. B. symbolische Fruchtbarkeitsriten im Kult). Auch all dieses frühe und spätere kultische Ṛta Indiens würde bei näherer Ausführung beweisen, daß die Idee des Ṛta von makrokosmischen Gesichtspunkten ausgeht und die Einordnung des Menschen in den Zusammenhang der belebten und unbelebten Natur voraussetzt.

III. KARMA.

So sehen wir in der frühesten herrschenden Idee der indischen Religionsgeschichte — von der indischen Ausbildung der Ṛta-Idee an — schon ein Gesetz wirksam, das sich als Leitmotiv durch die gesamte indische Religionsgeschichte hindurchzieht: Das stets sich gleichbleibende Streben des Inders nach überindividuellen Ideen; sein Streben vom Mikrokosmischen weg ins Makrokosmische, bzw. das Makrokosmische über das Mikrokosmische zu setzen.

Dieser Grundgedanke gibt bei aller Abweichung der spezifischen Konzeption den gesamten indischen Ideen untereinander eine Anähnelung, die desto bemerkenswerter ist, um so verschiedener die jeweiligen Grundlagen sind.

Deshalb stellen wir mit dieser ursprünglich indogermanischen Idee des Ṛta die allgemein ethnologische, in Indien aber speziell ausgebildete, Idee des Karma (Auswirkung der Tat) einmal zusammen. Die Indianisierung ist durch das beidesmalige konsequente Betonen des makrokosmischen Gedanken so weit durchgeführt, daß sie durch die diesen Ideen eigentümliche Ferne und doch Nähe besonders glücklich indische Eigenart dokumentiert.

Nicht ihre *un*mittelbare Zusammengehörigkeit, sondern ihre *mittelbare* Zusammengehörigkeit durch die indische Aufhebung der individuell mikrokosmischen Grenzen soll hier hervorgehoben werden [2]. Mehr oder minder ließe

---

[1] Ausführlicher hierüber in „Optimismus und Materialismus“ S. 165 f.

[2] Da dieses Arbeitsziel anscheinend in der ersten Fassung vorliegenden Aufsatzes (Festschrift Jacobi, Bonn 1926) nicht klar genug zum Ausdruck gebracht worden ist

sich durch Zusammenstellung auch mit anderen indischen Ideen der gleiche Versuch machen.

Der Grundgedanke des Ṛta ist nach unseren früheren Ausführungen: es ist die Weltordnung, die als makrokosmische Gesetzmäßigkeit über allen Einzeldingen schwebt, diese bewirkt und lenkt. Ihre Verengung ins Mikrokosmische, sei es ins Kultische, wie es vorzüglich die iranische Ausdeutung ist, oder ins menschlich Ethische ist in Indien nur schwach durchgeführt. Wesentlich bleibt in Indien die Ṛta-Idee als gesetzmäßiger Hintergrund = Plan *kosmischer* Erscheinungen, eine Deduktion, die aus der Anschauung und Beobachtung der weiteren Umwelt gewonnen ist.

Makrokosmisch ist auch der Ausbau indischer Karmalehre. Das Individuum selbst ist zwar der Ausgangspunkt ihrer Spekulationen, aber die von ihm hervorgebrachten Wirkungen = Taten werden von ihm losgelöst, gleichsam objektiviert dadurch, daß man sie in rück- und vorwärtslaufender Linie verlängert und sie so als selbständig stehende Tatsubstanzen Wirkungen, resp. Ursachen im Sinne naturgesetzlicher Kausalität sind.

Eine Vergeltungslehre mit einseitigem Hinweis auf die *Zukunft* finden wir aus ethischen Warnungsmotiven auch bei anderen Völkern. Dies ethische Motiv wird aber in Indien dadurch abgeschwächt oder gar aufgehoben, daß man die jetzige Disposition zur Tat schon aus der *Vergangenheit* erklärt, dadurch dem individuellen Täter die Verantwortung wieder abnimmt. Wir sehen also, daß stärkere weltanschauliche Voraussetzungen als ethische in Indien auch diese Vergeltungslehre bestimmen: die kosmische Einstellung des Überindividuellen, Überzeitlichen.

Die subjektive individuelle Tat wird — eingereiht in einem gesetzmäßigen Ablauf — zur objektiven Notwendigkeit, zum Faktor einer kontinuierlichen, gleichsam kosmischen Kausalkette, die auch nicht einmal nur an Auswirkung in *menschlicher* Gestalt gebunden ist. Sie wird makrokosmisch: einmal horizontal, durch die unendliche zeitliche Kette, durch die Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eines Karmaträgers; andererseits vertikal, weil sie durch menschliche, hohe und niedere tierische Gestaltungen den Karmakern hindurchführt.

Räumlich, zeitlich überall, gleichsam in allen Dimensionen kosmisch, wirkt kontinuierlich das Ṛta, ebenso kontinuierlich kosmisch wirkt auch der Strom des Saṃsāra und des Karma. Dabei ist das Ṛta gleichbleibend ein *über* all seinen wiederkehrenden Erscheinungen schwebendes Gesetz. *Durch* all seine Erscheinungen sich durchziehend, nicht als ein materieloser Begriff wie das Ṛta = die Weltordnung, sondern immanent als materieller Substanzkern bleibt sich das Karma gleich.

Die *ethische* Ausdeutung ist wie beim Ṛta, auch beim Karma, unter *über*individuelle Gesetze gestellt, an naturwissenschaftlich unaufhaltsame Wir-

(s. Anm. 1 S. 47 in A. Hillebrandt: „Vedische Mythologie", II. Aufl., Bd. 2), so versuchen wir es diesmal in einer noch zugespitzteren Fassung herauszustellen.

kungen geknüpft; die Durchbrechung des Ṛta heischt unweigerlich Vergeltung; jedes Karma wirkt sich ebenfalls unaufhaltsam aus.

Objektiv überindividuell ist beide Male auch der Sündenbegriff: Sünde ist bei der Ṛta-Idee Durchbrechung des primären Gleichgewichtszustandes durch Unkenntnis der zwingenden Gesetzmäßigkeit. Sünde in der Karmalehre besteht erst einmal in einer ethisch negativen Tat (böse), d. h. dieser Teil des Karma bindet seinen Träger kausal an unangenehme Wirkungen in einer folgenden Existenz. Später ist die Sünde = das Karma überhaupt, d. h. es wird ethisch neutral: Gute und böse Tat sind gleich verwerflich und das aus ihnen resultierende Schicksal wird später gleichmäßig als Strafe angesehen. Erlösung von *jeglicher* Tat ist notwendig. Bei der Karmalehre ist letztlich der Gleichgewichtszustand das Ziel (= Aufhebung des Karma selbst!), bei der Ṛta-Idee ist der Gleichgewichtszustand Voraussetzung.

Daß sowohl die Ṛta-Lehre als auch die Karmalehre einen Gleichgewichtszustand als Idealzustand annimmt, ist auch eine durchweg anti-individuelle Einstellung, denn Gleichgewichtszustand bedeutet: überindividuelles Gleichheitsstreben, Aufheben einer einseitigen, spezifischen Dominante.

Durch Nicht-Erkennen der kosmischen Zusammenhänge erfolgt beim Ṛta Störung des Gleichgewichtszustandes; durch Erkennen der kosmischen Zusammenhänge Wiederherstellung des Gleichgewichtszustandes. Durch Erkennen der kosmischen Zusammenhänge erfolgt beim Karma Erlösung, d. h. Herstellung des Gleichgewichtszustandes (Nirvāṇa).

Gleichgültig ist in den Varuṇa-Hymnen, ob die Sünde bewußt oder unbewußt begangen ist; bewußt und unbewußt wirkt sich auch das Karma-Gesetz aus, bewußt nehmen nur die Auserwählten die Wirkungen der Taten in früheren Existenzen in der jetzigen Existenzform entgegen, unbewußt der keimhaften Tat erntet die Menge die Frucht der Tat.

Und noch eine Übereinstimmung im Gesamtethos des Ṛta und der Karmalehre: Objektiv wirkt die Vergeltung der Tat in den Varuṇa-Hymnen, gleichgültig ist die subjektive Einstellung gegenüber der Tat: Das Geschehen an sich wird bestraft. So auch in der späteren Karmalehre, nicht die latente Veranlagung, nicht der Charakter, sondern nur die Tat an sich wirkt fruchtbildend.

Überpersonell ist, wie in den Varuṇa-Hymnen, in der Karmalehre auch darin die Schuld, daß sie vererbt wird. In den Varuṇa-Hymnen heißt es VII, 86, 5: „Lös ab von uns das väterliche Unrecht", also eine Vererbung der Schuld wird anerkannt. In der Karmalehre wird auch die Tat vererbt, zwar meistens nicht dargestellt als vererbt in physiologischer Vererbung vom Vater zum Sproß seines Blutes [1], sondern vererbt in psychischer Vererbung: Von einer Erscheinungsform jenes X, jenes Trägers des konstanten Karma, auf seine folgenden Erscheinungsformen. Auch die außererbliche überpersonelle

[1] Belege allerdings auch für diese Auffassung bei E. W. Hopkins, Modifications of the Karma Doctrine. J. R. A.S. 1906, S. 592.

Übertragbarkeit der Sünde, die in der früheren vedischen Zeit angenommen wird, finden wir in der Karmalehre wieder in der Übertragbarkeit der guten und bösen Tat auch auf beliebige fremde Menschen [1].

So finden wir in dem objektiv-makrokosmischen Gedankenkreis der Ṛta-Idee schon die wesentlichen Bestandteile späterer indischer Grunddogmen. Deshalb stellten wir sie gerade mit derjenigen Allgemeinidee zusammen, die am nachhaltigsten und am kompliziertesten sich entwickeln konnte, und mit der sich alle Grundlehren der späteren indischen Religion auseinandersetzen mußten.

Die gleiche überindividuelle und übermikrokosmische Gesamteinstellung wie in der Ṛta-Lehre gibt auch den nachfolgenden indischen Religionsperioden die Richtung; aus der gleichen makrokosmischen Gesamteinstellung entstammen auch die weiteren Hauptideen, z. B. in der Upaniṣad-Zeit die Brahman-Lehre = die Lehre des kosmogonischen Urstoffs, resp. Urgrunds, und die Ātman-Lehre; selbst die Anfänge sogenannter indischer Psychologie, die Lehre vom Ātman als dem Wesentlichen des *Menschen*, sind — ein Widerspruch gegen die Grundvoraussetzung dieser Wissenschaft für unser Gefühl und deshalb unverkennbar für ein indisches unumstößliches Urdenkgesetz zeugend! — durchaus *makro*kosmisch konzipiert. Die Gesamteinstellung indischen Geistes bleibt eben auch noch über die Frühzeit des Denkens hinaus immer in der *Umwelt*, im *Über*-Individuellen, *Über*-Mikrokosmischen verankert [2].

---

[1] Beispiele bei E. W. Hopkins, l. c. S. 587 ff.

[2] Für indische Psychologie, Erkenntnistheorie, Logik ist dieser Gedanke weiter ausgeführt in: „Struktur des indischen Denkens", S. 1 ff., „Indische Logik", S. 208 ff. und anderen Aufsätzen dieses Buches.

DIE ENTWICKLUNG DES GOTTESBEGRIFFS DER UPANIṢADEN.

VORWORT.

Indisches Denken ist unserem abendländischen Verständnis noch nicht erschlossen. Das beweisen die stets neuen verschiedenartigen Einstellungen, mit denen wir an es heranzukommen versuchen.

Eine der Hauptschwierigkeiten für unser Verständnis bietet die merkwürdig ineinander verschlungene Verknüpfung von rationalen und irrationalen (religiösen?) Vorstellungen des indischen Geistes. In den „religiösen" Hymnen des Ṛgveda treten stärker als persönliche Gefühlsmomente rational-nüchterne Berechnungen allgemein kausaler, speziell geschäftlicher Möglichkeiten hervor[1], der Buddhismus wird — jedenfalls soweit er aus der literarischen Oberschicht stammt[2], — meistens mehr als psychologische und erkenntnistheoretische Darlegung denn als *Religion* in unserem Sinne empfunden. — Und andererseits betont die rein systematische indische *Wissenschaft* (indische Logik und Erkenntnistheorie) immer wieder den *religiösen* Endzweck ihrer Erkenntnisse. Darum treffen unsere entweder ausschließlich aus erkenntnistheoretischem oder ausschließlich aus religiösem Denken entlehnten Methoden, auf Indien übertragen, nicht das Richtige. — Aber auch die neuerdings beliebte folkloristische Betrachtungsweise führt nicht zum Ziel. Wenn auch sie am ersten dieser eigenartigen Verbindung von Rationalem und Irrationalem gerecht wird, steht auch ihr noch eine unüberwindliche, für Indien aber besonders charakteristische Schwierigkeit entgegen. Nirgends außer in Indien haben wir ein so merkwürdiges *Mißverhältnis* zwischen der *Höhe* der *behandelten Probleme* und *ihrer Behandlungsweise*. Sind die Probleme primitiv (Brāhmaṇa-Zeit!), so ist die Behandlung so raffiniert verfeinert, daß uns von anderswoher als aus Indien

[1] Deshalb immer wieder die Versuche (vgl. v. Schröder und Hauer, Anfänge der Yoga-Praxis), hinter dieser eigentlich ir-religiösen, rationalen Poesie irrationale, rein religiöse Momente zu entdecken. Das verschwindend geringfügige Textmaterial aber, das für diese teilweise weit ausholenden Ausführungen herbeigebracht werden kann, beweist, daß diese rein irrationalen Momente — jedenfalls für die literarisch festgelegte Oberschicht der Ṛgveda-Gedanken — uncharakteristisch, ohne wesentliche Bedeutung ist.

[2] Dies gilt nicht für die aus älteren *unliterarischen* Quellen einmündenden *religiösen* Strömungen des Mahāyāna-Buddhismus.

das primitive Analogon fehlt; ist die Problemstellung dagegen ausgereift, wie bei uns nur in der Periode höchster geistiger Entwicklung, so finden wir diese *Probleme* (z. B. noch in der Kommentarliteratur der Sāṃkhya-Philosophie) in Indien auf einer solch unentwickelten Stufe der *Behandlungsweise*, daß der Vergleich, wenn auch auf die Problemstellung richtig angewandt, doch durch die gänzlich andere Höhenlage der Behandlung unrichtig wirkt[1]. Diese Schwierigkeit trifft neben der ersten, schon erwähnten Schwierigkeit des Ineinanderfließens von religiösen und a-religiösen Momenten besonders die Upaniṣad-Periode.

Und ferner steht für diese Frühzeit noch ein drittes Hindernis dem Interpreten entgegen: die Upaniṣaden sind für *alles* spätere indische Denken Autorität; dementsprechend von *allen* späteren indischen Schulen für ihre Zwecke ausgedeutet. Daraus ergibt sich nun eine solche Fülle von geradezu kontradiktorisch gegensätzlichen Auslegungen, daß man in den Upaniṣaden „nur ein wirres Nebeneinander von *einzelnen*, abgerissenen, sich untereinander widersprechenden Gedanken" zu finden glaubt[2]. So verwirren die späteren Kommentatoren zunächst einmal mehr unser Verständnis für die Upaniṣaden, als daß sie es klären; und doch können sie uns — wenn auch nur indirekt — Führer zum richtigen Weg der Erkenntnis sein. Erst einmal weisen diese verschiedenen Interpreten durch die von ihnen *allen gemeinsam* behandelten Probleme auf diejenigen Upaniṣad-Gedanken hin, welche durchlaufend, entwicklungsfähig und sektenbildend waren. — Zweitens aber ist die Interpretation der einzelnen Kommentatoren bei näherer Untersuchung für gewisse Upaniṣad-Stellen jeweils überzeugend, für andere offensichtlich nur erzwungen hineingedeutet. Bemerkenswert ist nun, daß jede einzelne der späteren Vedānta-Schulen für ihre richtigen resp. falschen Interpretationen an eine *bestimmte chronologisch festumrissene* Upaniṣad-Gruppe gebunden ist (vgl. darüber näher: Einleitung zu dieser Arbeit, S. 38 ff.).

Daraus ergibt sich von selbst, daß innerhalb der Gedanken der Upaniṣaden eine Entwicklung stattgefunden hat, und daß dementsprechend diese aus den Upaniṣaden selbst — unabhängig von den einzelnen Kommentatoren — wieder rekonstruierbar sein muß.

Also folgt aus der Berücksichtigung der drei oben geschilderten Schwierigkeiten für uns die Aufgabe, zum Verständnis der Upaniṣad-Gedanken erstens die rationalen Elemente in den Upaniṣaden nach Möglichkeit zu sondern von

---

[1] Geistesgeschichtlich interessant ist auch, in welcher chronologischen Aufeinanderfolge uns die Problemarten in der indischen Literatur vorliegen. Zuerst einmal finden wir in den Ṛgveda eingestreut das anscheinend schon aus allgemein arischer Zeit stammende, auf höchste geistige Abstraktion deutende Ṛta-Problem. Dann folgt die geistesgeschichtlich primitivere Problemstellung der Brāhmaṇa-Zeit und hierauf erst wieder die höher entwickelten Problem-Basen der Upaniṣad-Periode. (Oder sind auch sie primitiv? Vgl. folgende Ausführungen!)

[2] Vgl. z. B. Hillebrandt, „Über die Upaniṣads", Zeitschr. für Buddhismus IV, S. 42.

den irrationalen, und zweitens müssen wir uns auf die Hauptproblemstellung und die ihr eigentümliche Höhenlage einstellen und so den Entwicklungsweg durch das „Dickicht" der Upaniṣad-Gedanken hindurch suchen, unabhängig, wenn auch unter Berücksichtigung der einzelnen Kommentatorenschulen.

EINLEITUNG.

Alle indischen Religionssysteme, die ihre Lehre auf die Upaniṣaden gründen, vom extremen Advaitam des Śaṅkara bis zum extremen Dvaitam des Madhva stimmen trotz aller prinzipiellen Gegensätzlichkeit der Ansichten in einem Punkte überein: für sie ist die Lehre der Upaniṣaden eine einheitliche, d. h. von Widersprüchen freie, und eine feststehende, d. h. keine Entwicklung aufweisende. Dies ist eine natürliche Konsequenz ihrer Grundvoraussetzung des Offenbarungscharakters der Lehre, die selbstverständlich nur als eine einzige und vollendete geoffenbart sein kann. So ist in der Ātman-Brahman-Gleichung, um die sich die „Gottes"-Vorstellung der Upaniṣaden dreht, für alle diese verschiedenen Schulen der Begriff Brahman ein einziger und feststehender; und als zweites Glied der Gleichung kommt für sie auch nur der Ātman, und zwar ein Ātman mit festumgrenzten Linien, in Betracht. Daß aber in den Haupt-Upaniṣaden, nämlich den sogenannten älteren [1], diese Begriffe Brahman-Ātman noch nicht von vornherein feststehen, sondern daß noch um sie gerungen wird, liegt für jeden unbefangenen Leser in der Bṛhadāraṇyaka-, Chāndogya- und Taittirīya-Upaniṣad offensichtlich zutage. Wir hören in ihnen von Belehrungen und Disputationen, in denen vom Niederen zum Höheren fortschreitend der höchste Begriff des Brahman, resp. Ātman erst gefunden werden soll. Und zwar geht dies in der Form vor sich, daß bei der Erkenntnis jeder höheren Stufe die frühere als ungenügend, als unvollständig widerlegt und dann fallen gelassen wird. So werden Chānd. Up. VII, 1 ff. sechzehn Begriffe, die als das Brahman aufgefaßt werden, aufgestellt, von denen jeder folgende als bhūyas, als größer gegenüber dem vorhergehenden bezeichnet wird. Bṛ. Up. II, 1, 1 ff. [2] werden zwölf Definitionen des Brahman gegeben, aber als unzulänglich befunden und durch eine höhere dreizehnte ersetzt. Bṛ. Up. III, 9, 10—18 wird gefragt nach „dem Geiste, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist" (puruṣam sarvasya ātmanaḥ parāyaṇam); sechs Definitionen werden dafür gegeben, aber verworfen, und erst eine siebente wird angenommen. Ebenso werden Bṛ. Up. IV, 1, 1 ff. sechs Definitionen des Brahman durch eine höhere siebente als unzulänglich erwiesen. Chānd. Up. V, 11—24 wird nach dem Ātman Vaiśvānara geforscht, und er wird erst nach etlichen fehlgeschlagenen Versuchen [3] endlich gefunden. Taitt. Up. III, 2 ff. bilden sogar die Stufen des Ātman-

[1] Die chronologische Reihenfolge ist im wesentlichen schon von anderen Bearbeitern aus sprachlichen und inhaltlichen Indizien gesichert.

[2] Wir zitieren mit Deußen nach der Kāṇva-Rezension.

[3] Zu einer Zeit, wo geistiges Leben und Tradition mündlich gepflegt wurde, konnte man

Begriffes eine fortlaufende, wie wir im Verfolg der Arbeit nachweisen werden, Glied für Glied ineinandergreifende Entwicklungskette: der Ātman wird als Nahrung, dann als Prāṇa (Manas), als Erkenntnis und als Wonne gefaßt (also durchgeführt vom groben Materialismus bis zum höchsten Spiritualismus).

Wir sehen daraus fürs erste einmal in den älteren Upaniṣaden nachgewiesen, daß sich in ihnen nicht von Anfang an eine einheitliche und feststehende Ātman-Brahman-Lehre findet; dies konnten auch die orthodoxen Schulen nicht ganz übersehen. Nur bedient sich z. B. die Advaita-Schule des Vedānta des theologischen Hilfsmittels, überall dort, wo der Begriff Brahman nicht in der von ihnen einzig angenommenen Bedeutung: „Welt*seele*" auftritt, oder wo der Begriff Ātman noch nicht die ihm auf dem Höhepunkt der Lehre eigene Bedeutung hat, hier von *ex*oterischer Lehre neben der einzig wahren — natürlich schon vorhandenen — *es*oterischen zu sprechen, dort die für den Ātman eingesetzte Größe nur als ein pratīkam, als ein Symbol, aufzufassen. — Gegen diese Auslegung spricht, daß wir, wie im folgenden deutlich ausgeführt wird, in den für den Ātman eingesetzten Größen nicht lose unzusammenhängende Symbole vor uns haben, sondern eine Schritt für Schritt zu verfolgende, rückwärts und vorwärts verankerte Entwicklung bis zur höchsten Ausbildung des Begriffs. — Und ebenso liegen uns bei dem Brahmanbegriff nicht exoterische und esoterische Ausdrucksformen vor, sondern, wie ebenfalls die Arbeit erweisen wird, aus der Ṛgveda- und Brāhmaṇazeit stammende Deutungen, die *gleichwertig* nebeneinanderstehen. Und erst innerhalb der Upaniṣaden erfolgt durch die sich vollziehende Vereinigung des Ātman- und Brahman-Begriffes eine naturbedingte Verschmelzung der beiden Begriffe, die dann auf den Höhepunkt der Upaniṣaden, der sich etwa am Ende der Sechserreihe der älteren Upaniṣaden befindet[1], zu der von der Advaita-Schule eingehämmerten Lehre führt: Der Ātman ist das Brahman, d. h. die Einzel-„Seele" = Welt-„seele". — So übersieht diese Schule des Vedānta die historisch-genetische Entwicklung bis zum Höhepunkt der Lehre, und andererseits auch die Entwicklung, die sich an den Höhepunkt anschließt. Berechtigt ist ihre Interpretation nur für die kurze Spanne des Höhepunktes selbst, und der Fehler ihrer Darlegung besteht darin, daß sie sowohl in die Zeit *vor* dem Höhepunkt, als auch in die Zeit *nach* dem Höhepunkt die nur für die kurze Zeit des Höhepunktes selbst geltenden Lehren hineindeutet[2]. Die anderen Schulen dagegen über-

---

den Vorrang einer Doktrin vor einer anderen (einer entwickelteren Auffassung vor einer primitiveren) nicht anders als durch einen samvāda (Diskussion) von Leuten (wandelnden Büchern) darstellen; Widerlegung findet statt durch die novellistische Wendung des Verstummens des abgelehnten Redners.

[1] Daß hier der Höhepunkt der Lehre der Upaniṣaden liegt, wird die folgende Darlegung der Entwicklung erweisen.

[2] Ihr Verdienst gegenüber den anderen Schulen ist es aber, den *Höhe*punkt der Entwicklung erfaßt zu haben; hierauf beruht die Überlegenheit ihrer Interpretation gegenüber den anderen Auslegungen.

sehen die ganze Periode der Entwicklung bis zum Höhepunkt und die Periode des Höhepunktes selbst und tragen in diese vorangegangenen Perioden schon die Gedanken hinein, die sie berechtigterweise erst da anknüpfen dürften, wo der unpersönliche „Gottes"-Begriff sich angleicht an theisierendes Volksempfinden. So erklären sich die verschiedenen Deutungen des „Gottes"-Begriffes der Upaniṣaden daraus, daß innerhalb dieses „Gottes"-Begriffs eine — und zwar sogar letztlich genus-ändernde Entwicklung — vor sich gegangen ist, aus deren verschiedenen Phasen die einzelnen Schulen ihre Deutung des „Gottes"-Begriffes zogen, die sie dann auf die andern, ihrer Deutung widersprechenden Vorstellungsstufen übertrugen.

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist nun, die Entwicklung des „Gottes"-Begriffes der Upaniṣaden bis zu seinem Höhepunkt zu verfolgen, d. h. also die Entwicklung des „Gottes"-Begriffes bis zur letzten Entwicklung des Ātman-Begriffes in den sogenannten älteren Upaniṣaden, der Bṛhadāranyaka, Chāndogya, Taittirīya, Aitareya, Kauṣitaki und Kena Up.[1] darzulegen. Als Fortsetzung dieser Untersuchung wird sich dann wohl für später eine Darlegung des Gottesbegriffs der Upaniṣaden ergeben, wie er sich nach der Erreichung des Höhepunkts der Abstraktion unter Angleichung an genusverschiedene anschauliche Volksvorstellungen entwickelt hat.

I. DER BRAHMANBEGRIFF[2].

Vorbemerkungen.

Der Gottesbegriff der Upaniṣaden baut sich auf den beiden Begriffen Ātman und Brahman auf. Es gilt nun, die Geschichte dieser beiden Begriffe gesondert darzulegen, die Tatsache ihres Zusammentreffens zu erklären und den Weg, den sie nach ihrer Verbindung *gemeinsam* zurückgelegt haben, aufzuzeigen.

Die Entwicklung dieser beiden Begriffe, Ātman und Brahman, ist schon ihrer Form nach[3] verschieden. Ātman hat, wie wir im nächsten Kapitel ausführen werden, in den Upaniṣaden die Bedeutung „des Wesentlichen" im Menschen, ist

---

[1] Vgl. Deußen: Allgem. Gesch. der Philos. I, 2, S. 23, dessen chronologische Einteilung, die noch von Jacobi (im Sammelwerk „Licht des Ostens", S. 150) durch sprachlich-terminologische Indizien gestützt wird, auch in vorliegender Arbeit in den Grundzügen beibehalten werden konnte.

[2] Dieses Kapitel dient hauptsächlich nur zur Vorbereitung auf die eigentliche Aufgabe vorliegender Arbeit: Die Elemente, die der Brahmanbegriff zur Vereinigung des Ātman-Brahman-Begriffes = zum „Gottes"begriff der Upaniṣaden beisteuert, müssen zuvörderst festgestellt werden, um dann an die eigentliche Aufgabe, die Darlegung des Ātmanbegriffs und seiner in den Upaniṣaden verfolgbaren Entwicklungsphasen, herantreten zu können.

[3] Die inhaltliche Verschiedenheit liegt entsprechend den verschiedenen Denksphären, denen die beiden Begriffe entnommen, offensichtlich — wie des öfteren auch schon von anderen betont — zutage.

also hier ein Begriff, der an sich noch keinen Inhalt hat, sondern nur gleichsam ein Etikett ist, unter dem ein jeweilig verschiedener Inhalt gefaßt werden kann. Die Entwicklung findet nun beim Ātman innerhalb dieses Inhaltes statt, der wechselnd unter dem Begriff „Ātman" verstanden wird. Und zwar ist diese Entwicklung eine stufenweise, indem über das eben noch als Ātman, als Wesentliches, Erkannte ein anderes, höheres als *jetzt* Wesentliches tritt.

Bei dem Brahman dagegen handelt es sich um einen Begriff, der nicht nur wie der Ātman-Begriff gleichsam eine wechselnd neu zu füllende Hülle ist, sondern von Haus aus eine gewisse Summe von inhaltlichen Bestimmungen in sich schließt. Hier besteht die Entwicklung nur in einer Entfaltung der von Anfang an implicite in diesem Begriff liegenden Bedeutungen [1]. *So haben wir hier nicht wie beim Ātman-Begriff das Bild von immer höheren Stufen, sondern von Strahlen, die von einem Punkte ausgehen.* Die Entwicklung ist nicht eine graduelle Steigerung, sondern eine strahlenförmige Ausbreitung. Es folgen sich die verschiedenen Bedeutungen des Brahman-Begriffs nicht *über-* oder *nach-einander*, sondern sie liegen *neben*einander. Aus der Anfangsbedeutung des Brahmanbegriffs, wie wir ihn im Ṛgveda vor uns haben, sind auch schon alle verschiedenen Ausstrahlungen dieses Begriffes, die uns in den Upaniṣaden begegnen, abzuleiten [2]. — Aber eine Vereinigung dieser in den Upaniṣaden zutage tretenden Strahlen-*Enden* zu einer einzigen Größe, die sich auch durch einen einzigen Ausdruck bezeichnen ließe, läßt sich naturgemäß nicht durchführen: Je mehr sich die Strahlen von ihrem Ausgangspunkt entfernen, desto mehr entfernen sie sich auch voneinander. Wollte man den Versuch machen, Brahman in den Upaniṣaden durch einen einzigen Ausdruck mit einer einzigen Bedeutung wieder zu geben, so würde man vielen andern Bestandteilen dieses Begriffes nicht gerecht werden.

Ursprüngliche Bedeutung des Brahman im Ṛgveda.

Das Brahman schließt, wie wir oben sagten, von Haus aus, d. h. vom Ṛgveda aus, eine gewisse Summe von Bestimmungen in sich.

a) Brahman = eine Art von Hymnus [3].

Wir finden das Wort Brahman unterschiedslos eingereiht in Aufzählungen der verschiedenen Arten von Preis- und Dankliedern [3], es steht neben Ukthas,

[1] Oldenberg hat in einem Aufsatze (Z. Gesch. d. Wortes Brahman, Nachr. d. königl. Ges. d. Wiss. Göttingen, 1916, S. 715 ff.) den Begriff Brahman durch die jüngeren Sanhitas verfolgt. Dabei ergab sich — siehe die Belege Oldenbergs —, daß tatsächlich seit der Ṛgveda-Zeit keine wesentlich neuen Bestimmungen im Inhalt des Brahman-Begriffes auftauchen. Unter Hinweis auf diese Arbeit Oldenbergs gestatten wir uns, nach genauerer Präzisierung des Brahman-Begriffes im Ṛgveda direkt auf die Upaniṣaden, auf die Verschmelzungsperiode des Brahman mit dem Ātman, überzuspringen.

[2] Vgl. Oldenberg l. c.

[3] Daß Brahman nicht ursprünglich *universale* magische Kraft ist (vgl. Söderblom

Stomas und anderen Hymnenarten, vgl. R.V. VI, 23, 1; I, 61, 1; IV, 22,1 usw. — Außerdem wird Brahman, auch wenn es für sich *allein* steht, in ähnlicher Bedeutung wie die andern Hymnen verwandt. Immer wieder begegnen uns Stellen, wie die folgenden: „Ich flehe dich an, dich lobpreisend mit dem Brahman" (R.V.I, 24, 11) „Die Götter mögen Wohlgefallen haben an diesem Brahman, das *verfaßt worden.*" (R.V. VII, 35, 14). „*Diese Brahman* (Plural!) werden für euch gesungen" (VII, 70, 6). „O, Lobsänger, preise diesen Lieder liebenden Indra mit *neuem Brahman*" (VI, 50, 6). „Indra hat Gefallen am Brahman" (IV, 22, 1). „Dir wollen wir singen dies liebe, gewinnbringende Brahman" (I, 75, 2).

Wohlgefallen am Opfer und Preislied wird für den Gott vorausgesetzt. So wird durch das Brahman, wie durch irgendeinen anderen Hymnus der Gott zum Herbeikommen geladen, damit er als Gabe das Opfer erhält und als Gegengabe Hilfe spendet: „Mit diesem Brahman laden wir euch" (IV, 36, 7). „Dich (Indra) möge das *neue Brahman* zur Hilfe (avase) kommen machen" (VI, 17, 13).

b) Brahman = Kraft.

Wenn nun auch das Brahman, wie im obigen dargelegt, bei seinem ältesten Vorkommen im R.V. sich als eine den andern Hymnenarten verwandte Hymnusart erwies, so scheint es doch von vornherein als ein besonders *wirksamer* Hymnus gekennzeichnet. An fast allen Stellen, wo es erwähnt wird, wird auch die gerade diesem — Brahman genannten — Hymnus, mehr noch als andern, innewohnende Kraft hervorgehoben.

Vielleicht läßt sich sogar diese das Brahman vor andern rituellen Größen des R.V. vorzüglich auszeichnende Wirksamkeit schon aus der Etymologie des Wortes Brahman nachweisen. Das Petersburger Wörterbuch und Graßmann (Wörterb. z. R.V.) leiten das Wort Brahman ab von der Wurzel bṛh = schwellen machen. Sie interpretieren dieses dann als Anschwellung des *Gemütes* = religiöse Andacht; so auch noch Deußen (Gesch. d. Philos. I z. B. I, 1, 113). Dieses Gefühl der religiösen Andacht lag aber dem Menschen der Ṛgveda-Zeit vollkommen fern; ihre Götter sind stark anthropomorph gedacht, und ihr Verhältnis zu ihnen ist meist ein geschäftliches „do ut des" (vgl. z. B. R.V. X, 42, 4): „Den Indra macht sich zum Bundesgenossen, wer havis hat, nicht mit dem Nichtkelternden wünscht Freundschaft der Held." — Wenn man Brahman auf die Wurzel bṛh zurückführen darf, dann bietet sich allerdings

„Das Werden des Gottesglaubens" und andere), legt Oldenberg l. c. S. 716 f. dar. — Daß Brahman nicht eine andere rituelle Größe außer Hymnus ist, etwa Opferhandlung, beweisen die dem Brahman beigeordneten Verben śaṃs und gai (rezitieren und singen). Daß Brahman nicht ursprünglich ein umfassenderer Begriff als die Ukthas, Stomas usw., also nicht von vornherein *allgemein* das „Veda-Wort" (vgl. Jacobi: Licht des Ostens, S. 144) ist, scheint seine *unterschiedslose* Einordnung mitten innerhalb der Aufzählungen der Ukthas und Stomas darzulegen. Vgl. darüber ausführlich die folgende Darstellung.

eine andere, den Menschen der Veda-Zeit näherliegende Deutung. Nicht Anschwellung des *Gemütes*, sondern Anschwellung der *Kraft* wäre dann zu interpretieren. Nirgends hören wir von andächtigem Gebet an die Götter, wohl aber von dem Streben der Menschen, die Götter durch die Kraft des Brahman zu beeinflussen und von der Ansicht, daß die Kraft der Götter durch das Brahman anschwillt [1] und sie so durch das Brahman zu ihren Taten befähigt werden. Vgl.: „Durch dies Brahman wachse an [2], o Agni (I, 31, 18); „Indra *die Brahman* (Plural!) haben deine Stärke vermehrt [2] (V, 31, 10); „Die Aśvins, durch Brahman erstarkt" [2] (I, 117, 11); „Dem Indra soll das Brahman Kraftzuwachs [2] sein (VI, 23, 5); „Die Brahman machtest du zu Mittel deiner Erstarkung" [2] (VI, 23, 6); „Indra groß durch das Brahman (X, 50, 4).

Darum, weil das Brahman der Hymnus ist, durch den die Götter selbst gestärkt werden, eignet er sich auch vorzüglich vor anderen Hymnen dazu, die Götter einzuladen, hinzulocken zum bittenden Sänger hin (vgl. die oben schon zitierten Stellen R.V. IV, 36, 7 und VI, 17, 13).

Aus dieser Vorstellung, daß die Götter freiwillig aus Freude an dem sie „stärkenden" Hymnus zum Rufenden kommen, entwickelt sich dann der Glaube, daß der Brahman-Hymnus vermöge der ihm innewohnenden Kraft geradezu die *Macht* hat, die Götter — gegebenenfalls auch *wider* ihren Willen — zum Rufenden hinzubewegen. Das Brahman setzt ohne weiteres die Rosse der Götter in Bewegung, so daß der Gott mit seinen Gaben den Bittenden aufsucht: „Mit dem Brahman spanne ich dir an die Rosse" (I 82, 6); „Die Rosse sind angespannt durch das Brahman" (I, 84, 3); „Die Rosse, von Brahman angespannt" . . . (I, 177, 2); „Mit dem Brahman spanne ich an die Brahman angespannten Rosse" (III, 35, 4). Das Brahman hat also die Kraft, die Götter geneigt zu machen, sie mit ihren Gaben herzuladen und herzulocken, sie in Bewegung zu setzen zum Sänger hin.

Aber das Brahman hat nicht nur die Kraft, die *Götter* in Bewegung zu setzen und sie zur Wirksamkeit anzutreiben, es vermag auch *direkt* in der Hand desjenigen, der über das Brahman, den Spruch, der Stärke verleiht, verfügt, *alles* Glück und Unglück, kurz alles jeweilig *geforderte* Geschehen zu bewirken, resp. zu verhindern. Wer das Brahman besitzt, ist auch schon — ohne Ver-

---

[1] Hierzu stimmt auch gut Osthoffs Etymologie (Betzenb. Beitr. 24, 131), der Brahman neben altkeltisch bricht „Zauber" stellt und Bartholomae (Altiran. Wörterbuch, Sp. 957), der altpers. bərəg = religiöser Brauch als verwandt mit Brahman und bricht ansetzt. — Vor allem bemerkenswert aber für die Deutung des Wortes Brahman aus einer Wurzel bṛh = schwellen machen, erstarken, ist, *daß sich Brahman außerordentlich häufig mit Formen der Wurzel vṛdh = wachsen, erstarken, verbindet.* Fügen wir die ebenso zahlreichen Zusammensetzungen des Wortes Brahman mit den Verben gai-singen und śansrezitieren daneben, so erhalten wir für *Brahman* etwa die Bedeutung: ein *Hymnus = Spruch, der Stärke verleiht.*

[2] Im Text steht hier überall — trotz der wechselnden Übersetzung — eine Form der Wurzel vṛdh = erstarken, wachsen!

mittelung der Götter — aller irdischen Güter sicher[1]: „Wir möchten durch das Brahman unsere Heldenkraft über die Leute erkennen lassen“ (R.V. II, 2, 10) und R.V. I, 152, 7: „Möge unser Brahman in den Kämpfen obsiegen“, und R.V. III, 53, 12: „Dies Brahman des Viśvāmitra schützt das Bharatavolk“ u. a. m.

Die Bedeutung des Brahman in den Upaniṣaden.

Brahman ist also seiner ursprünglichen, im Ṛgveda vorliegenden, Bedeutung nach ein Hymnus, weiterhin die wirkungsfähige Kraft, die in diesem Hymnus liegt und die demjenigen, der den Hymnus weiß, zu Gebote steht. Von diesem so inhaltsvollen Begriff aus entfalten sich nun nach verschiedenen Richtungen die Strahlen, deren Enden wir in den Upaniṣaden sehen.

A. Die Ableitungen aus der Bedeutung: Brahman = Hymnus.

1. Brahman = Gebet.

Brahman ist, wie gesagt, im Ṛgveda zu fassen als ein Hymnus. Dieser war gedacht als ein Gebet zu den Göttern. So wird dann weiterhin und auch in den Upaniṣaden Brahman zum Gebet überhaupt (vgl. Bṛ. Up. II, 2, 3 und Chānd. Up. I, 7, 5.

2. Brahman = Veda resp. Upaniṣad.

Brahman ist anfangs ein einzelner Hymnus, dann als — der besonders wirksame Hymnus — der Hymnus κατ' ἐξοχήν — die Sammlung der Hymnen überhaupt: der Veda. Weiterhin wird es die Bezeichnung für die heiligen Schriften schlechthin. Vgl. Bṛ. Up. I, 5, 17: „Alles, was studiert worden ist, das wird zusammengefaßt in das Wort Brahman“[2]. Bei Aufkommen der

[1] Hier tritt schon — anknüpfend an magische Vorstellungen — der das gesamte indische Denken beherrschende Hang zutage, das personelle Moment gegenüber unpersönlichen Ideen zurücktreten zu lassen.

[2] Die Zitate sind im allgemeinen nicht aus Scheu vor eigener Formulierung, sondern in bestimmter Absicht nach Deußen „Sechzig Upanishads des Veda“ gegeben (einzelne Termini allerdings, öfter noch gewisse mehr oder minder große Sorglosigkeiten in Tempusfragen usw., sind in uns korrekter erscheinender Form verdeutscht). Im wesentlichen bewährt sich Deußen — dies muß gegenüber teilweise recht scharfen Angriffen auf seine Übertragung durch spätere Upaniṣadbearbeiter einmal betont werden — doch nicht schlecht als *Übersetzer;* seine kühnen erkenntnistheoretischen Parallelen hingegen und die an die Übersetzung sich anschließenden Folgerungen konnten in vorliegender Untersuchung zum größten Teil nicht übernommen werden. Für die Textgestaltung ist Deußen aber, wegen seines instinktiven Stilgefühls, wenn auch kein im Philologischen bis zum Letzten genauer, doch religionswissenschaftlich glücklicher, Interpret. — Außerdem ist es ein guter Schutz, gegen eigenmächtige Hineindeutung in den Text, eine unter fremdem Gesichtswinkel geschaffene Übersetzung für seine nach anderen Resultaten zielende Interpretation zugrunde zu legen.

Upaniṣaden faßte man diese entweder neben den andern heiligen Schriften ebenfalls unter den Namen Brahman, oder man setzte sie als die neue und wertvollere Lehre, als die Lehre κατ' ἐξοχήν, als die „geheime Unterweisung" in Gegensatz zu den Lehren der Vergangenheit und bezeichnete die Upaniṣaden als das *eigentliche* Brahman. So heißt es Chānd. Up. III, 5, 4 von den speziell mit Brahman bezeichneten Upaniṣadlehren: „Diese fürwahr sind die Säfte der Säfte, denn die Veden sind die Säfte, und sie sind davon die Säfte; sie sind der Nektar des Nektars, denn die Veden sind Nektar, und sie sind davon der Nektar." — Chānd. Up. VI, 1, 1 f. glaubt Śvetaketu das *Brahman* studiert zu haben, wenn er die *Veden* durchstudiert hat und wird von seinem Vater zurechtgewiesen, daß das eigentliche Wissen vom Brahman erst das Wissen von der Upaniṣad-Lehre sei.

3. Brahman im Ṛgveda und in den Upaniṣaden eine rituelle Größe neben anderen.

Brahman ist eine Art Hymnus[1]. Neben diesen Brahman-Hymnen gab es aber in R.V. noch andere Hymnen und weitere *rituelle* Größen. Wir lesen im Ṛgveda gleichwertig nebeneinander von „Stoma, Brahman und rezitiertes Uktham" (VI, 23, 1); „Der Stoma und die Brahman" (I, 61, 1); „Das Brahman, die Lieder, das Uktham" (V, 39, 5); „Die Brahman, die Ukthas" (I, 80, 16). Daneben ist nun in gleicher Weise die Rede von dem Opfer und seinen Zubehörteilen. So R.V. IV, 22, 1 vom Brahman, Stoma, Ukthas und Soma = Opfersaft. Bemerkenswert ist nun, daß ursprünglich eine ähnliche Kraft, wie sie in dem speziell „Brahman" genannten Hymnus liegt, auch in diesen anderen rituellen Größen enthalten ist. So heißt es z. B. R.V. III, 32, 12 und 13 vom Opfer, daß es dieselbe Wirksamkeit hat wie sonst das Brahman, nämlich die Kraft des Gottes schwellen zu machen, ihm bei seinen Taten zu helfen, den Gott mit seinen Gaben zu den Menschen herzuzwingen: „Das Opfer war es, das dich wachsen machte, die liebe Opferspeise mit gepreßtem Soma . . . das Opfer half bei der Vṛtra-Tötung deinem Keile; durch das Opfer habe ich Indra zur Hilfe (avasā) herwärtsgewandt."

Und wie im Ṛgveda, so erscheint auch in den Upaniṣaden das Brahman durchaus nicht immer in einer so exklusiven Stellung, daß nicht auch von anderen rituellen Größen ähnliches ausgesagt würde, wie von ihm. So wird Chānd. Up. I, 2, 1 ff. der Udgītha-Sang — nicht das Brahman! — als diejenige wirkungsfähige rituelle Größe angesehen, mit der man seine Feinde überwin-

[1] In dieser Bedeutung konnte man im R.V. von einer *Mehrzahl* von Brahman — *die* Brahman, sprechen, vgl. z. B. VII, 72, 4: „Euch, den Aśvins, tragen die Sänger *die* Brahman vor", und VII, 70, 6: „*Diese* Brahman werden für euch gesungen", und vgl. auch diesbezüglich die übrigen schon im vorangegangenen zitierten Stellen; später wird — entsprechend dem Vorwiegen der Bedeutung „Kraft" — Brahman hauptsächlich in der *Ein*zahl gebraucht.

den kann; und dieser Udgītha wird nun, genau wie sonst das Brahman, der Reihe nach aufgefaßt als Geruch, Rede, Auge, Ohr, Manas und schließlich, da diese alle unvollkommen sind, als der Prāṇa. — Chānd. Up. I, 3, 1 ff. wird der Udgītha in eben der gleichen Weise, wie wir es sonst vom Brahman hören, mit kosmischen und psychischen Größen in Verbindung gesetzt. Chānd. Up. I, 8, 1 ff. heißt es mit denselben Wendungen, wie sonst die Diskussionen über das Brahman beginnen: „Drei waren einstmal im Udgītha erfahren. . . . Sie sprachen. . . . ‚Wohlan, laßt uns über den Udgītha eine Unterredung halten'." Und diese Diskussion dreht sich um den Udgītha, genau wie sonst um das Brahman, als den letzten Ausgangspunkt, auf den alles zurückgeht. — Chānd. Up. I, 1, 1 f. wird auch das Opfer*roß*, die vorzüglichste Opfergabe, entsprechend wie sonst das Brahman, mit dem Weltall in Korresponsion gebracht.

So wird also bemerkenswerterweise in den älteren Upaniṣaden offensichtlich auch *anderen* rituellen Größen eine Reihe von Bestimmungen beigelegt, die man gemeinhin als speziell für das *Brahman* charakteristisch annimmt, die aber de facto jedem rituellen Summun prädiziert werden. — Erst auf dem Höhepunkt der Upaniṣad-Lehre stehen sie allein dem Brahman zu, weil nun Brahman zur höchsten und einzigen Potenz geworden ist, die sich aus dem Rituellen erhalten hat [1]. Bei diesem Vorgang spielen verschiedene Gründe mit. Erstens tritt, je weiter wir die Entwicklung verfolgen, die Fülle des Rituellen überhaupt mehr zurück. *Ein* ritueller Begriff nach dem andern verschwindet. Das Interesse dreht sich jetzt eben um neue, um physio-psychologische Probleme. Auch vom Brahman fallen allmählich die *speziell* rituellen Züge ab. Daß von den vielen rituellen Begriffen gerade das Brahman sich erhalten hat, und nicht irgendeine andere rituelle Vorstellung, liegt wohl daran, daß das Brahman allen anderen rituellen Begriffen dadurch überlegen ist, daß es nicht, wie sie, auf eine speziell rituelle Bedeutung (nur etwa als Hymnus) beschränkt ist, sondern gleichzeitig ihm auch noch vorzüglich die alle andern rituellen Größen mitumfassende Bedeutung der (im Rituellen) wirkenden Kraft eigen ist, und es so weittragender ist und ausdeutungsreicher als die anderen rituellen engeren Begriffe werden konnten. Diese aus inneren Gründen bedingte Überlegenheit des Brahmanbegriffes gegenüber den anderen rituellen Größen tritt im jüngeren Ritual [2] schon äußerlich bedingt in der überlegenen Stellung des Brahmanpriesters gegenüber den anderen Spezial-Priestern zutage: Beim Opfer hat jeder der anderen Priester seine *beschränkte* Funktion; der Brahmanpriester allein steht gleichsam über den anderen. Er hat mit der ihm innewohnenden zwingenden Kraft die richtige Ausführung des Gesamt-Opfers zu

[1] Der Rituallaut „Om" allerdings erhält sich neben oder in Gleichsetzung mit Brahman auch noch bis in die jüngeren Upaniṣaden hinein in der für das Brahman allein gemeinhin angenommenen Bedeutung. Für diesen *abstraktesten* Ritualbegriff treffen aber auch die gleichen Gründe für seine Bedeutungsdauer zu, die wir für das Brahman ausführen werden.

[2] Vgl. Oldenberg, Rel. der Veda [2], S. 394.

überwachen und für dessen Wirksamkeit zu sorgen, resp. die durch Fehler der anderen Priester bedrohte Wirksamkeit der Opferhandlung wiederherzustellen (vgl. z. B. Chānd. Up. IV, 1, 6 und IV, 1, 7).

B. Die Ableitungen aus der Bedeutung: Brahman = Kraft.

Auch aus der zweiten, im Begriffe des Brahman im Ṛgveda schon enthaltenen Bestimmung, aus seiner Auffassung als wirkende Kraft, entstammen als Ausstrahlungen verschiedene Bedeutungen des Brahman, die wir in den Upaniṣaden vorfinden.

1. Brahman ist die das Weltall durchdringende und bewegende Kraft.

Das Brahman ist schon im Ṛgveda, wie wir sahen (vgl. S. 43 f.), die die Götter zwingende Kraft und weiterhin auch die alles irdische Geschehen: Glück und Unglück, Herdenzuwachs, Sieg in der Schlacht usw. selbständig bewirkende Kraft. So verblaßt allmählich die Macht und das Ansehen der Ṛgveda-Götter vor dieser neuen Macht, die einerseits selbst die Götter zwingen kann, andererseits sie in ihren Funktionen im Makro- und Mikrokosmos überflüssig macht [1]. Wirkte das Brahman zuerst einmal *jedwedes* jeweilig geforderte *einzelne* Geschehen, so ist es kein weiter Schritt mehr, ihm zuzuschreiben, jedwedes Geschehen *überhaupt* zu bewirken [2]. Und entsprechend, wie gelegentlich dem oder jenem ṛgvedischen Gott zugeschrieben wurde, den Himmel zu stützen, und die Funktionsordnungen zu überwachen, heißt es nun Bṛ. Up. III, 8, 9 vom Brahman . . .: „Auf dieses Unvergänglichen [3] (Brahman) Geheiß

---

[1] Die Überlegenheit der rituellen Potenzen gegenüber den alten Ṛgvedischen Göttern tritt in der Brāhmaṇa-Zeit auch bei andern rituellen Größen hervor. So erzählen die Yajus-Texte, daß erst durch die richtigen Opfer, durch Yajña die Götter Macht, loka, svar, svarga usw. erlangten. — Die Überflüssigkeit der Götter oder die Beschränkung ihrer Macht durch gleich- oder gar *über*geordnete Prinzipien zeigt auch der ganze Spät-Theismus Indiens. Man denke an die Bedeutung des Karma und der Selbsterlösung auch im theisierenden Mahayānabuddhismus und Hinduismus.

[2] Es ist aber festzuhalten, daß die ursprüngliche Bedeutung *mikro*kosmisch war, daß Brahman also nicht von Natur aus eine universale Kraft wie die Mana-Vorstellung ist (vgl. contra Söderblom). Die Entwicklung des Brahmanbegriffs erfolgt vom Einzelnen zum Allgemeinen. Universal ist das Brahman erst ständig in den Brāhmaṇas geworden. Vgl. z. B. Śat. Br. XII, 8, 3, 29.

[3] Unter dem akṣaram = dem Unvergänglichen, kann hier nur das Brahman selbst verstanden werden. Akṣaram ist das ständige Epitheton zu Brahman (vgl. z. B. Mund. Up. I, 1, 5; und die Definition in der Sarva-Up. 21), außerdem weisen ausdrücklich die letzten drei Aufzählungen unseres Zitats auf die aus den R.V.-Hymnen uns schon bekannten Eigenschaften des Brahman hin. — In gewissem Sinne scheint hier mit dem Brahman — dies beweisen die ersten Aufzählungen — die alte, aus anderer Einstellung stammende Ṛta-Idee zu verschmelzen. Ṛta bewirkt als rational ordnende Kraft von *außen* her die

stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen Geheiß stehen auseinandergehalten die Minuten und Stunden, die Tage und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen Geheiß rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet; auf dieses Unvergänglichen Geheiß preisen die Menschen die Freigiebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter (nach der Totenspende)". — So wirkt das Brahman als unwiderstehliche Kraft alles Geschehen in der Natur und im Menschenleben. Wenn nun aber auch des Brahman Wirken in dem Ergebnis der Tätigkeit dem früher den Ṛgveda-Göttern zugeschriebenen Wirken gleicht, so ist doch entsprechend des Brahman Natur die Wirksamkeit des Brahman völlig von der Götter Tätigkeitsweise verschieden. — *Nicht von außen her* zwingt das Brahman die Götter in ihren Handlungen, etwa wie ein Herr seine Diener, sondern unpersönlich als ein zauberkräftiges Fluidum lockt es, zieht es den Gott herbei, gleichsam in die Person desjenigen, den es herbeilockt, eindringend. — Und ebenso wie seine Art, die Götter herbeizuzwingen, nicht eine von außen her wirkende Beherrschung, sondern gleichsam ein ins Innere eindringender Magnetismus ist, ebenso auch ist der Einfluß, den das Brahman auf das gesamte Naturgeschehen ausübt. Gleichsam eindringend in jedwedes Ding, gibt es jedwedem Ding von innen her seine Funktionskraft, dem Mond, der Sonne, dem Tag, der Nacht, den Strömen, den Menschen, den Göttern.

Aus dieser Auffassung des Brahman als alles durchdringende, wirkende Kraft lassen sich viererlei Folgerungen ableiten.

a) Brahman ist allgegenwärtig.

Als alldurchdringende Kraft wird das Brahman als in allen Dingen darinnen seiend = als allgegenwärtig gedacht, wenn es auch nicht äußerlich wahrgenommen werden kann. Chānd. Up. 6, 13, 1 ff. wird dies durch das Beispiel vom Salzklumpen veranschaulicht, der, in Wasser aufgelöst, unsichtbar ist, aber doch durch den Geschmack als in allen Teilen des Wassers vorhanden erwiesen wird.

b) Das Brahman ist nicht geistig, sondern feinmateriell.

Das Brahman wird gedacht als ein wirkungskräftiges, allbewegendes Fluidum. Entsprechend dieser Vorstellung ist auch das Brahman nicht geistiger, sondern nur fein-materieller Art. Als alldurchwirkende Kraft hat das Brahman wohl spiritualen, nicht aber geistigen Charakter. Ganz auf dem Boden dieser Brahmanvorstellungen steht der 6. Prapāṭhaka der Chāndogya Upaniṣad. Dort wird als Abschluß der Forschung nach dem Brahman (Chānd. Up. VI, 1, 1) das — farblos — als Sat = Seiendes schlechthin Bezeichnete

Weltfunktionen; Brahman als magisch-zwingende Kraft bringt sie von *innen* heraus zustande.

gelehrt [1], das, wenn auch infolge seiner Feinheit der Sichtbarkeit für unsere Augen entzogen, durch seine deutlich zutage tretenden Wirkungen sich als materiell erweist. So wird es Chānd. Up. VI, 12, 1 ff. dargestellt als der feinste Teil des Kernes, aus dem der große Nyagrodha-Baum entsteht, oder Chānd. Up. VI, 11, 1 ff. als der feinmaterielle Saft, der belebend den Baum durchströmt oder aber Chānd. Up. VI, 13, 1 ff. als das Salz, dessen Substanz-Atome das Wasser bis in seine äußersten Teile durchdringt. — Und noch deutlicher als in der Wahl der Beispiele tritt die Auffassung von der Feinmaterialität dieses Brahman-Sat zutage in seiner ständig wiederkehrenden Bezeichnung als aṇiman, was in Anlehnung an aṇu, dem terminus technicus für materielles Atom, doch kaum anders als „Feinmaterialität" zu übersetzen ist. — *Wir sehen also in diesem berühmten Prapāṭhaka als höchsten Begriff einen, den primitiven fluidalen Vorstellungen noch sehr nahe stehenden, Brahmanbegriff dar gelegt;* der entwickelte, psychologisch verfeinerte Ātmanbegriff, wie wir ihn im folgenden auseinandersetzen werden, spielt jedenfalls hier noch kaum eine Rolle. *Deshalb verbietet es sich, in diesem Prapāṭhaka, wie es meist (besonders auf Grund der hier auftauchenden, ins Idealistische fälschlich umgedeuteten tattvam-asi-Formel!) geschehen ist, den Höhepunkt der Ātman-Brahman-Lehre schon hier zu sehen.* Es liegt hier vielmehr noch der Brahman-Begriff in seiner ihm wesensgemäßen Form vor, ohne daß schon vom vergeistigteren Ātman-Begriff auf ihn wesensfremde Züge übertragen wurden. — Bemerkenswert ist es, daß man in eben diesem 6. Prapāṭhaka auch von anderen Voraussetzungen als vorliegende Arbeit ausgehend und aus anderen Indizien (Vorwegnahme der Guṇatheorie) die ersten Spuren des materialistischen Sāṃkhya zu sehen glaubt [2]. — Sollten tatsächlich auch die Anfänge der Prakṛti-Lehre des Sāṃkhya [3] sich aus den Vorstellungen der ältesten Upaniṣaden ableiten lassen und zwar im wesentlichen aus dem *Brahman*-Begriff? Sollte das feinmaterielle, in

[1] Brahman als Sat ausdrücklich bezeichnet: Taitt. Up. 2, 6.

[2] Vgl. Jacobi, „Ueber das Verhältnis des Vedānta zum Sāṃkhyam". Festschrift Kuhn, S. 38 und idem, „Licht des Ostens", S. 146 ff. Aehnlich St. Schayer, „Vorarbeiten zur Gesch. d. Mahāyānistischen Erlösungslehren". Diss. Freiburg 1921, S. 8.

Es scheint sich in diesem berühmten 6. Prapāṭhaka der Chāndogya-Upaniṣad um die Darlegung einer *materialistischen* Emanationslehre der Einzelwesen aus dem Urstoff zu handeln — um eine Vorstellung, die sich in den verschiedensten Nuancierungen in indischer Metaphysik, Erkenntnistheorie und Logik (siehe meine diesbezüglichen Aufsätze) immer wieder vordrängt.

[3] Auch der zweite Hauptbegriff des Sāṃkhya-Systems wäre im wesentlichen aus den Upaniṣaden abzuleiten. Die allmählich vom Grobmateriellen sich loslösende Ātmanvorstellung, wie sie sich konsequent etwa bis zur Kāṭhaka-Up. entwickelt — vgl. die folgenden Ausführungen —, ist auf ihrer letzten Stufe kaum von der Puruṣa-Vorstellung des Sāṃkhya verschieden. — Auch das Postulat des Ahaṃkāra, das das Sāṃkhyam aufstellt, ist aus Spekulationen der Upaniṣaden zu erfassen; vgl. hierzu „Tiefschlafspekulation", S. 138 ff. Eine eingehendere Untersuchung der Abhängigkeit des Sāṃkhyam von den Upaniṣaden wäre noch einmal zu unternehmen!

seinen Wirkungen als materiell erwiesene Brahman das Vorbild abgegeben haben für das hauptsächlichste materielle Prinzip des Sāṃkhyam? — In diesem Zusammenhang mag man daran erinnern, daß Gauḍapāda im Kommentar zur Sāṃkhya-Kārikā 22 unter den Synonyma für „Prakṛti" den Begriff „Brahman" anführt!

c) Brahman ist kein persönlicher Lenker.

Als Kraft, als Fluidum, ist das Brahman nicht ein persönlicher Lenker der Welt. Wohl ist in den Upaniṣaden das Brahman die einzige unwiderstehlich wirkende Kraft im ganzen Universum geworden; es ist das Wunderding (man denke an zaubermächtiges Fluidum), gegen dessen Willen Agni nicht den Strohhalm verbrennen und Vāyu ihn nicht wegwehen kann (vgl. Kena-Up. III, 14 ff.). Insofern es die einzige, alle Götter beherrschende Macht ist, hat es sich eine allumfassende Stellung erworben. Aber darum ist es — in den älteren Upaniṣaden wenigstens — noch kein persönlicher Gott, sondern das in allen Dingen wirkende unpersönliche Fluidum, *das* Brahman (Neutrum!). — Daß das Brahman bisweilen später personifiziert wurde zu Gott Brahmā, ist ein gewisser Rückfall in die altvedische volkstümliche Göttervorstellung. Farblos ist aber dieser Gott Brahmā jeder Zeit geblieben. Das eigentliche Wesen des Brahman ist unpersönlich und neutrisch.

d) Brahman ist Lenker ohne „göttliche Vorsehung".

Aus der Vorstellung des Brahman als unpersönlicher, fluidumartiger, blind wirkender Kraft, die das Universum bewegt, ergibt sich, daß wohl jedes Geschehen im Menschenleben und in der Natur durch das Brahman bewirkt wird, vom Brahman abhängig ist, daß aber von einer eigentlichen absichtsvollen Lenkung der einzelnen Geschicke des Menschen und der Menschheit und von einem Weltplan, der verwirklicht werden soll — da beides einen persönlichen Gott zur Voraussetzung hat — nirgends in den älteren Upaniṣaden die Rede ist. Als göttliche Vorsehung kann das Brahman, obschon es der „Lenker" des Universums genannt wird, nicht angesprochen werden. Ein Beten zum Brahman, wie etwa zu den Ṛgveda-Göttern, um irdische Güter: Söhne, Vieh usw. zu erlangen, findet dementsprechend auch nie statt, da dies ein bewußtes und absichtliches persönliches Eingreifen des Brahman in den Weltenlauf voraussetzen würde. Auch die Opfer sind deshalb jetzt — wo das Brahman das summum geworden ist — zwecklos geworden und hören auf.

2. Brahman ist der Urgrund, der „Schöpfer der Welt".

Ist das Brahman die bewegende und alles verursachende Kraft im Universum, so lag es nahe, auch die Erschaffung der Welt ihm zuzuschreiben. So wurde die *innere* Abhängigkeit der Welt *vom* Brahman zu einer Erschaffung der Welt *durch* Brahman erweitert. Die alten Ṛgveda-Götter und Prajāpati,

der eigentliche Schöpfergott, wurden so allmählich durch das Brahman aus ihrer Rolle als Weltschöpfer verdrängt.

Aber entsprechend dem Charakter des Brahman als unpersönlicher Kraft ist das Entstehen der Welt aus Brahman *nicht der einmalige Willensakt* eines persönlichen Schöpfers. Wo davon die Rede ist, ist die Vorstellung beeinflußt durch die überkommenen Gedanken an persönliche Schöpfergestalten, wie die Ṛgveda-Götter, von denen bald diesem, bald jenem die Schöpfung oder Ordnung der Welt zugeschrieben wurde. Bei der Schöpfung durch Brahman dagegen handelt es sich naturgemäß um das allmähliche Hervorgehen, um die Emanation der Welt aus einem unpersönlichen Urgrund [1], vgl. Bṛ. Up. I, 4, 11. „Wahrlich, diese Welt war zu Anfang Brahman allein, dieses, da es allein war, war noch nicht entfaltet. Da schuf es über sich hinaus. . . .“ Ebenso wird Bṛ. Up. I, 4, 12 und I, 4, 13 und I, 4, 14 anaphorisch an den Anfang der Schöpfung das noch unentfaltete Brahman gestellt. — Auch handelt es sich demgemäß nicht um die Schaffung eines planmäßig geordneten Kosmos durch einen intelligenten Schöpfer, sondern um die allmähliche, fast selbsttätige Entwicklung der Dinge aus einem *Urgrund*. So gehen nach Chānd. Up. VI, 2, 1 f. aus dem Seienden (sc. dem fein-materiellen Brahman) hervor zunächst die Glut, daraus das Wasser, daraus die Nahrung und aus diesen dreien wieder bilden sich alle anderen Dinge als Umwandlungen.

Aus der Tatsache, daß das Brahman die bewegende und verursachende Kraft im Weltall ist, hatte man den Rückschluß gezogen, daß es die Welt erschaffen habe. Jetzt, von diesem Sekundären als dem (scheinbar) Primären ausgehend, suchte man sich umgekehrt das Darinnensein des Brahman *in* den Dingen so zu erklären, daß das Brahman zuerst die Welt erschaffen und dann als bewegende Kraft in sie eingegangen sei. Vgl. Chānd. Up. VI, 3, 2: „Jene Gottheit beabsichtigte: „Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten (nämlich in die von ihm erschaffenen Glut, Wasser, Nahrung) mit diesem lebenden Selbst eingehen.“ Taitt. 2, 6: . . . „schuf er die ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein.“ — Das Brahman war aber eher die bewegende Kraft *in* den Dingen, als es zum *Schöpfer* der Dinge wurde. Weil die Schöpfung das Sekundäre, und nicht aus dem eigentlichen Begriff des Brahman Ableitbare ist, weiß man auch stichhaltige Motive zur Schöpfung in all den Kosmogonien kaum anzugeben.

3. Brahman ist das Weltall.

Erste Wurzel für diese Gleichsetzung: Der Hang zu Identifikationen.

Zu der Bedeutung „Weltall“ kommt das Brahman auf zwei verschiedenen Wegen. Einmal führte zu dieser Gleichsetzung von Brahman und Weltall

[1] Aber auch schon im Ṛgveda treten die eigentlichen Schöpfungsfunktionen gegenüber der Ordnungs- oder Ausbreitungstätigkeit des sogenannten „Schöpfers“ zurück. Siehe z. B. „Varuṇa-Ṛta-Karma“, S. 27 und „Gottespostulate = Gottesprädikate“, S. 106 u. a.

der weltanschaulich und religionspsychologisch bedingte Hang zu Identifikationen, zu Zuordnungen zueinander von zwei Größen, die verschiedenen Gebieten entnommen sind. Das jeweilig als das Wichtigste Erkannte, das religiöse Summum der neuen Periode [1], wird mit dem von früher her schon als Höchstes Bekannten gleichgesetzt. In der Brāhmaṇazeit, in der Blütezeit des *Ritus*, handelte es sich vornehmlich um die Gleichsetzung eines *rituellen* Gegenstandes mit einer der aus der Ṛgveda-Zeit übernommenen makrokosmischen Größen. So wird z. B. Vāj. Saṃh. 1, 2 das Opfergefäß, das beim Opfer eine so wichtige Rolle spielt, als das augenblicklich Wichtigste angeredet: „Du bist der Himmel, du bist die Erde" [2]. Auch die älteren Upaniṣaden bieten noch unter dem Einfluß derBrāhmaṇas manches Beispiel einer solchen Zuordnung. So werden Chānd. Up. III, 1, 1 ff. die Ṛgverse identifiziert mit dem rötlichen Teil der Sonne, die Yajussprüche mit den weißlichen, die Sāmalieder mit dem dunklen Teil der Sonne usw.

Als dann in — und kurz vor — der Upaniṣad-Zeit der Kreis des Interesses neben dem Kosmischen und Rituellen vorzüglich auch auf das Physiologisch-Psychische sich ausdehnte, wurden dementsprechend auch die psychischen Erscheinungen in die Reihe der Identifikationen mit einbezogen. So entwickelte sich neben den schon bestehenden Identifikationen des Rituellen mit dem Makrokosmischen eine zweite Reihe von Identifikationen: die des Rituellen mit dem neu entdeckten Mikrokosmischen [3]. Oft geschah dies in der Form, daß die psychischen Größen einerseits mit dem Makrokosmos, andererseits mit dem Rituellen in Korresponsion gebracht wurden. So werden Bṛ. Up. I, 5, 4 ff. Rede, Manas und Odem einerseits mit Erde, Himmel und Luftraum, andrerseits mit den drei Veden identisch gesetzt. Daneben finden wir Zu-

[1] Daneben ist, wie für diese Frühzeit, auch für die Spätzeit die Untersuchungen dieses Buches erweisen, durch die gesamte indische Literatur hindurch zu verfolgen der weltanschaulich bedingte Hang zur Einordnung *jedweder* Einzeldinge in die Gesamtheit.

[2] Bei diesen Zuordnungen liegen, wie deutlich das Beispiel vom Opfergefäß zeigt, nicht „ekstatische Gedankenblitze" vor (vgl. contra Hauer, Anf. d. Yoga-Praxis, S. 3 f.), sondern es sind aus Sachverhalten ableitbare und psychologisch begründbare Gleichungen. So auch die in den Brāhmaṇas häufigen — für die Entwicklung aber nicht fruchtbaren und deshalb im obigen nicht berücksichtigten — Gleichungen auf Grund einer bestimmten Eigenschaft (gleiches Zahlenverhältnis usw.). Daneben stehen die rein auf Grund etymologischen Gleichklangs gegebenen Gleichsetzungen. Eine vollständige Sammlung aller Zuordnungen würde uns sicherlich überall das begründbare Tertium comparationis zeigen und diese Gleichsetzungen als Produkt rationaler Tätigkeit, nicht irrationaler, ekstatischer Schau, aufhellen. Weitergeführt haben wir diesen Gedanken mittlerweile in den „Dingbeziehungen" S. 185 ff.

[3] So ist schon z. B. Śat. Br. X 5, 2, 6 f. deutlich diese Dreiteilung des Makrokosmischen, Rituellen und Mikrokosmischen gegeben; selbstverständlich ist nicht eine scharfe Grenze zwischen Brāhmaṇa-Zeit und Upaniṣaden zu ziehen; sie gehen tatsächlich ineinander über — siehe z. B. den Anfang der Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad — mit der Tendenz, die mikrokosmischen Potenzen immer stärker in den Vordergrund zu schieben.

sammenstellungen allein von Rituellem und Mikrokosmischem; z. B. Chānd. Up. III, 16, 1 ff., wo die einzelnen Opferteile mit den verschiedenen Lebenshauchen und Lebensabschnitten des Menschen identifiziert werden.

Eine dritte Reihe von Identifikationen bildete sich dann heraus zwischen dem neuen Mikrokosmischen und den aus der Ṛgveda-Zeit bekannten *makrokosmischen* Erscheinungen. Vgl. z. B. Chānd. Up. III, 13, 1 ff., wo Auge = Sonne, Ohr = Mond usw. gesetzt wird.

Diese drei Reihen von Identifikationen, nämlich die des Rituellen mit dem Makrokosmischen, die des Rituellen mit dem Mikrokosmischen und die des Mikrokosmischen mit dem Makrokosmischen begegnen uns in den Brāhmaṇas und den älteren Upaniṣaden zunächst, wie schon die obigen Beispiele zeigen, in der Art, daß *einzelne* mehr oder weniger wichtige Größen der einen Art mit *einzelnen* Größen der andern Art identisch gesetzt werden. Je weiter aber die älteren Upaniṣaden fortschreiten, um so mehr verlieren sich diese einzelnen kleinen Identifikationen; auf dem Höhepunkt der Upaniṣaden bleiben nur noch die drei umfassenden Identifikationen übrig, nämlich die zwischen dem Weltall als dem Inbegriff alles Makrokosmischen, dem Brahman als dem Inbegriff alles Rituellen und dem Ātman als dem Inbegriff alles Mikrokosmischen, *so daß sich jetzt die drei großen Identifikationsreihen ergeben: Brahman = das Weltall, Brahman = Ātman, Ātman = das Weltall.*

Zweite Wurzel für diese Gleichsetzung: Die speziell im Brahman-Begriff liegenden Gründe.

So liegt also die erste Wurzel für die Gleichsetzung von Brahman und Weltall in der allgemeineren Identifikation von Rituellem und Kosmischem. Eine zweite Wurzel ergibt sich aus dem speziellen Wesen des Brahman. Das Brahman, als die alldurchdringende, bewirkende und verursachende Kraft, ist wie wir oben gesehen haben, der Urgrund, aus dem die Welt, durch den Emanationsprozeß hervorgeht. Die Welt liegt also schon unentfaltet immanent im Brahman; und deshalb *ist* in diesem Zustande des Unentfaltetseins die Welt = das Brahman. Die Welt als eine Entfaltung des Brahman mit dem Brahman identisch zu setzen, lag also nahe. So heißt es Bṛ. Up. I, 4, 5: vom Schöpfer der Welt[1]: „Da erkannte er: wahrlich ich bin diese Schöpfung, denn ich habe diese ganze Welt erschaffen".

So bilden sich zwei Seiten am Wesen des Brahman heraus: einmal ist es die weltschaffende Kraft, dann die geschaffene Welt; vgl. Taitt. Up. II, 6: „Er schuf die ganze Welt; was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein. Nachdem er in sie eingegangen war, war er Seiendes und

[1] In den Schöpfungsberichten wird der Name Ātman und Brahman promiscue gebraucht vgl. Bṛ. Up. I, 4,1 u. I, 4, 6. Nach den folgenden Darlegungen des Ātmanbegriffes (S. 70 ff.) ist aber der Gedanke der Welt-emanation nur auf Konto des Brahman-Begriffes zu setzen. Vgl. auch Bṛ. Up. II, 3, 1 und unsere früheren diesbezüglichen Ausführungen.

Jenseitiges, Aussprechliches und Unaussprechliches, Gegründetes und Grundloses, Bewußtsein und Unbewußtsein, Realität und Nichtrealität."

Brahman als schaffende Kraft der Welt einerseits und als geschaffene Welt andererseits ist auch Bṛ. Up. II, 3, 1 gemeint: „Fürwahr, es gibt zwei Formen des Brahman, nämlich das Gestaltete und das Ungestaltete, das Sterbliche und das Unsterbliche, das Stehende und das Gehende, das Seiende und das Jenseitige."

4. Brahman ist das summum schlechthin.

Das Brahman ist die Kraft, die alles Geschehen im Universum wirkt, von der also alle Dinge abhängig sind, die so *über* allen Dingen steht und die höchste Potenz im Universum ist. Die Frage nach dem Brahman ist so in den älteren Upaniṣaden sehr oft einfach die Frage nach dem Höchsten, dem summum, ohne daß diesem Brahman als summum irgendwelche inhaltliche Bestimmungen als „Weltseele", „Gott", „Weltall" oder dgl. beigelegt wären. Brahman ist das, was über allen Dingen steht. In welcher Weise dies Höher-Sein zu denken ist, wird oft mehr oder minder gut, bisweilen gar nicht begründet.

Taitt. Up. III, 1 lautet eine Definition des Brahman: „Dasjenige, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie entstanden, leben, wohin sie dahinscheidend wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist Brahman." Und in diesem Sinne wird Taitt. Up. II, 2 die Nahrung als das Brahman erklärt: „Aus Nahrung geboren sind die Geschöpfe alle, wie sie auf Erden sind; durch Nahrung haben sie ihr Leben, in diese gehen sie ein zuletzt. Nahrung ist der Wesen ältestes, . . . alle Nahrung erlangen sie, die Brahman als die Nahrung ehren" [1]. Ähnlich charakterisiert Chānd. Up. I, 8 und 9 das summum als dasjenige, worauf alles zurückgeht, aus dem alles hervorgeht, und in das es wieder eingeht; es ist der letzte Ausgangspunkt, über den man nicht hinausgehen kann, das Fundament, auf dem alles gegründet ist, es ist älter als alles andere und ist nicht endlich, sondern unendlich. — Oder auch das Höhersein wird darin gefunden, daß dem summum alles andere „eingewoben und verwoben" ist, so in Bṛ. Up. III, 6 und III, 8. — Weil Götter, Menschen und Tiere ihm nachatmen und er das Leben aller Wesen ist, d. h. weil alle Wesen in ihrem Leben von ihm abhängig sind, wird Taitt. Up. II, 3 der Prāṇa, das Brahman = summum genannt. — Chānd. Up. VII, 1 ff. werden mehrere Größen der Reihe nach als das Brahman = summum aufgestellt, d. h. jede Größe ist bhūyas = größer als die vorhergehende. Als Gründe für dieses Größersein wird angegeben, daß die eine Größe die andere in irgendeiner Weise zur Voraussetzung

[1] Vielleicht liegen uns hier Rudimente einer altertümlichen materialistischen Theorie vor! Man sollte die überaus häufig betonte Wertstellung der Nahrung in frühen und auch späten Texten einmal genauer untersuchen! Vielleicht korrigierte sich dabei die idealistische Auffassung der Upaniṣaden, gewisser buddhistischer Texte usw., s. das vorläufig Ausgeführte in: „Optimismus und Materialismus", S. 160 ff.

hat, weil sie ihr zeitlich vorausgeht, oder weil sie der Einheitspunkt für die vorigen ist, weil sie die vorigen mitumfaßt, weil sie allen Dingen gemeinsam ist, weil durch sie alle Dinge erkannt werden, weil durch sie alle Dinge Bestand haben usw. Es genügen diese Beispiele, die für das Höhersein des als Brahman Bezeichneten eine vollwertige Erklärung geben.

An einigen anderen Stellen aber ist dieses Höhersein derjenigen Größe, die als das Brahman erklärt wird, kaum begründet. So heißt es Br̥. Up. IV, 1, 2: „(Einer) sagte, das Brahman sei die Rede .... denn er mochte denken: wer nicht reden kann, was hat der?" Aus dem gleichen Grunde werden dann der Reihe nach Prāṇa, Auge, Ohr, Manas und Herz als das Brahman = summum erklärt.

Und schließlich finden wir viele Stellen, in denen man sich über die Gründe, die das Brahman zum Höchsten machten, gar keine Rechenschaft mehr gibt, sondern Brahman einfach eine Bezeichnung für die höchste Wertstufe = summum ist, ohne qualitativ irgendwie bestimmt zu sein, so z. B. Chānd. Up. III, 18, 1; III, 19, 1; VIII, 7, 4; Kauṣ. Up. II, 1; II, 2; und viele andere [1].

Schlußwort zum Begriff Brahman.

Außer den oben ausgeführten Bedeutungen des Wortes Brahman begegnen uns in den ältern Upaniṣaden noch einige andere Brahmanvorstellungen, die aber erst durch die Verbindung des Brahman-Begriffes mit dem Ātman-Begriff entstanden sind. Es handelt sich um teilweise mit dem eigentlichen Brahman-Begriff vereinbare Weiterbildungen wie Brahman als Erlösung [2], Brahman als Wonne usw., andererseits aber auch um dem Wesen des Brahman-Begriffes widerstreitende Prädikate, wie Brahman = *intelligente* Weltseele usw. (vgl. S. 70 ff.). Über diese Fortentwicklung ist aber naturgemäß erst in einem späteren Kapitel *nach* Behandlung des Ātman-Begriffes zu sprechen.

Für den Gottesbegriff der Upaniṣaden enthalten die bis jetzt gefundenen Bedeutungen des Brahman verschiedene wichtige Momente. Das Brahman verdrängt die Ṛgveda-Götter und die aus der Ṛgveda-Zeit stammende Auffassung persönlicher Götter überhaupt und nimmt im religiösen Denken deren Stelle ein [3]. Unter seinen mancherlei Bedeutungen, die wir kennengelernt

[1] An diesen abgeblaßten, inhaltlich leer gewordenen summum-Begriff des Brahman kann W. Geiger (Bayr. Ak. der Wiss. 1921, S. 45 f.) und Sonderdr. d. Ztschr. f. Buddhismus II, 1 f.) anknüpfen, wenn er den Begriff Dharma als dem Brahman-Begriff verwandt darlegt. Für die *inhaltlich* erfüllte Form beider Begriffe bleibt aber neben dem Unterschied ihrer Herkunftssphäre auch die ursprünglich logische Verschiedenheit: Brahman = *das Endziel* selbst, Dharma = nur das *Mittel*, zum Endziel zu gelangen.

[2] Auf Brahman resp. Ātman als Erlösung wird in vorliegender Arbeit nicht eingegangen werden, da uns hier mehr die inhaltliche Formulierung der Lehre als ihr niederer oder höherer eudämonistischer Zweck — Erlangung aller Wünsche resp. Erlösung — interessiert.

[3] Hier handelt es sich nur um das Bewußtsein der geistigen Oberschicht, das uns die literarische Überlieferung bietet. Im — literarisch nicht festgelegten — Volksbewußtsein

haben, sind mehrere, die ihm den Charakter des Göttlichen geben. Brahman ist der Urgrund, aus dem die Welt hervorgegangen ist, Brahman ist die einzige, unwiderstehlich im Universum wirkende Kraft, die das Universum lenkt, ist allgegenwärtig, ist unendlich, ist das „Feine" im Gegensatz zum Grobmateriellen, ist das Höchste von allem = das summum. — Andererseits aber — und damit entfernt es sich von den üblichen Gottesvorstellungen — trägt dieses Göttliche die Züge des Unpersönlichen, Neutrischen, Fluidalen. Es ist blindwirkende Kraft, ohne Vorsehung und Intelligenz, zugleich Lenker des Weltalls und das Weltall selbst, ein Paradoxon, das bei einem persönlichen Gottesbegriff unaufstellbar wäre.

II. DER ĀTMAN-BEGRIFF.

Vorbemerkungen.

Das Brahman war, wie wir sahen, ein seit der Ṛgveda- und Brāhmaṇa-Zeit inhaltlich festgelegter Begriff. Die Lehre vom Ātman dagegen wird in den Upaniṣaden als eine neue Lehre empfunden, als die eigentliche Geheimlehre der Upaniṣaden, vgl. Chānd. Up. VII, 1, 2 f. „Ich studiere den Ṛgveda-, Yajurveda, Sāmaveda, ... und so bin ich zwar schriftkundig, (mantravit) aber nicht Ātman-kundig."

Das Wort Ātman begegnet uns allerdings auch schon im Ṛgveda und zwar in den Bedeutungen „Der Hauch" und „Das Selbst". Welches nun aber die ursprüngliche Bedeutung, und welches die aus ihr abgeleitete sekundäre Bedeutung des Wortes Ātman im Ṛgveda ist, läßt sich weder aus dem Ṛgveda, noch aus dem allgemein-arischen resp. indogermanischen Sprachgut zweifelsfrei feststellen. Denn die Zusammenstellung des indischen Wortes Ātman mit den indogermanischen Wurzeln für „hauchen" (an, av = vā)ist bis jetzt noch nicht einwandfrei gesichert [1]. Im Ṛgveda jedenfalls tritt neben der Bedeutung „Hauch" ebenso häufig die Bedeutung „Das Selbst" auf, wenigstens, wenn wir zu dem Worte Ātman das Wort „Tman" als Kurzform (vgl. Petersburger Wörterbuch und Graßmann) hinzuzählen, bei dem fraglos die Bedeutung „das Selbst", „das Wesentliche" überwiegt [2]. — In den Upaniṣaden jedenfalls, in

dagegen erhielten sich die alten konkreteren und dementsprechend für die Menge geeigneteren Vorstellungen, und mündeten später auch wieder in veränderter Form in die Literaturschicht ein.

[1] Vgl. Boisacq sub verbo *ἀτμός*; Walde s. v. anima; Persson, Beitr. z. idg. Wortforsch. I, S. 8, 10. Alle dort gegebenen Ableitungen sind wohl für *ἀτμός* möglich, nicht aber für Ātman. Andere für Ātman versuchte Ableitungen sind inhaltlich und sprachlich noch viel zweifelhafter, so daß sie hier erst gar nicht erwähnt zu werden brauchen. Für den Zweck der vorliegenden Untersuchung ist die Lösung der etymologischen Frage nicht von entscheidender Bedeutung.

[2] Aber auch die Vollform Ātman hat schon im R.V. fraglos die Bedeutung: das Wesentliche, das Wesen, vgl. z. B. Ṛg Veda I, 115, 1 sūrya ātmā jagatas tasthuṣas'ca = „Die Sonne ist das Lebensprinzip = Wesen von allem, was da geht und steht."

denen der Ātmanbegriff erst seine dominierende Stellung gewinnt [1], haben wir es ausschließlich mit dieser Vorstellung Ātman = das Wesentliche (im Menschen) zu tun. In dieser Bedeutung als undifferenzierter Persönlichkeitsbegriff nun ist Ātman gleichsam ein Etikett geworden, und der Inhalt, der jeweilig unter diesem Etikett befaßt wird, macht eine Entwicklung durch, deren Stufen noch Schritt für Schritt in den älteren Upaniṣaden nachzuweisen sind. Indem wir nun diesem Werdegang nachspüren, werden wir sehen, daß nicht nur *inhaltlich* die Ātmanlehre, die Upaniṣadlehre *κατ' ἐξοχήν*, gegenüber den Hauptlehren der Brāhmaṇazeit etwas Neues repräsentiert, sondern daß sie auch in der *Methode* des Denkens einen Fortschritt bedeutet. Der Ātmanbegriff wird gewonnen durch physio-psychologische Analyse im Gegensatz zur noch vorwiegend kosmologisch-ritualistischen Spekulation der Brāhmaṇas. Jede neue Stufe ist eine weitere wissenschaftliche Vertiefung [2].

Aufgabe der folgenden Darstellung ist nun, diese Entwicklungsstufen des Ātmanbegriffes aufzuzeigen, daneben aber auch auf die Beziehung des jeweiligen Inhalts des Ātman-Begriffes zum Brahman-Begriff einzugehen, da erst die Vereinigung dieser beiden Begriffe den „Gottes"-Begriff der Upaniṣaden ausmacht.

A. Der Ātman ist der Leib.

Als ältestes Glied dieser Entwicklungsreihe finden wir die Auffassung, daß der Leib des Menschen eben das Wesentliche des Menschen (= die Gesamtperson) ausmacht. So wurde denn der Leib als das Selbst (Ātman) [3] des Menschen bezeichnet. Z. B. Bṛ. Up. I, 2, 4; I, 4, 3; I, 4, 17; I, 6, 3.

Diese erste Stufe der Ātmanlehre wird Taitt. Up. II, 1 als der annarasamaya ātman, der aus Nahrungssaft bestehende Ātman, gelehrt. Und Chānd. Up. VIII, 7, 4 ff. gibt Prajāpati dem Indra und Virocana auf die Frage nach dem Ātman zuerst den Leib des Menschen als den Ātman zu wissen [4].

---

[1] Hieraus entnehmen wir uns die Berechtigung, erst von der Upaniṣad-Zeit an den Ātmanbegriff durchzuführen.

[2] Diese systematische naturwissenschaftliche Forschung Indiens steht aber nicht auf derselben Entwicklungsstufe, auf der wir derartige Forschungen in unserem abendländischen Denken beobachten können. Vgl. darüber: Vorwort S. 37.

[3] Die oben angeführten Hinweise darauf, daß man als 1. Stufe des Ātman den Leib als das Wesentliche = Ātman auffaßte, lassen sich — noch rückwärts verlängert — auch schon in den Brāhmaṇas belegen, so z. B. Śat. Br. XIII 6, 1, 11. Dies mag als Beweis dafür dienen, daß — falls überhaupt jemals die *Grund*bedeutung des Wortes Ātman = Hauch war — dies früh ganz vergessen war; sonst hätte man erst für die 2. Stufe der Entwicklung des Ātman-Begriffes für Ātman = Prāṇa, Atem die Bezeichnung Ātman vermuten dürfen; vielmehr scheint die Etymologie Ātman = Hauch erst in Anlehnung an die Bezeichnung des Ātman als Prāṇa später rekonstruiert zu sein; Ātman = Leib als erste Stufe des Ātman-Begriffes aber gelten zu lassen, zwingen obige Textstellen.

[4] Natürlich liegt hier schon die Entwicklungskette des Ātman-Begriffes bis zu dem letztgelehrten vor. In novellistischer Einkleidung wird aber retrospektiv der ganze Entwicklungsprozeß hier noch einmal Schritt für Schritt durchgemacht.

Aber sofort wird von Indra der Einwand gemacht, daß dann ja der Ātman des Menschen ebenso, wie wir es am Leibe täglich vor Augen sehen, nur vergänglich sei. Und mit einem Vergänglichen als höchster mikrokosmischer Potenz begnügt man sich bald nicht mehr [1].

B. Der Ātman als Prāṇa.

So mußte denn der Ātman in etwas anderem, nicht Vergänglichem gesucht werden, in etwas, das weniger zusammengesetzt und feiner ist als der Leib. Als dieses Feinere erschien ohne weiteres die vom Leib, d. h. von der Verbindung von Knochen, Mark, Fett, Haut, Fleisch, Blut, verschiedenartige Reihe der Lebensorgane, die allmählich zur sogenannten Fünferreihe [2]: Prāṇa, Rede, Auge, Ohr und Manas erstarrt war. Eine Zeitlang stehen diese Organe gleichberechtigt (als eine einheitliche Größe) nebeneinander, so Bṛ. Up. I, 4, 17; Chānd. Up. II, 7, 1; II, 11, 1; IV, 8, 3. Aber die Tendenz geht dahin, im Menschen eine einzige höchste Spitze, *ein* Wesentliches, zu finden [3], gleichsam den Inbegriff alles Menschlichen, wie man den Inbegriff alles Makrokosmischen und Rituellen im Weltall, resp. im Brahman gefunden hatte. Dieses Umfassende sucht man zunächst innerhalb der Fünferreihe, indem man eines der fünf Organe über die vier andern hinaushebt und jene ihm unterordnet. Eine Zeitlang scheint man als dieses Höchste das Manas anzusehen, dem die andern vier Organe unterstehen. So wird Chānd. Up. III, 18, 1 f. das Manas als das Höchste bezeichnet und als seine vier Füße Rede, Prāṇa, Auge und Ohr.

Aber derartige Versuche, etwa das Manas zum Mittelpunkte des Menschen zu machen, scheiterten daran, daß die Funktion und das Tätigkeitsgebiet des Manas innerhalb der Fünferreihe zu eng begrenzt ist, um die vier anderen Organe mit zu umfassen [4]. Erfolgreicher und weittragender war der Versuch, den Prāṇa als das Zentralorgan aufzustellen. Die eigentliche Funktion des Prāṇa ist das Atmen in all seinen verschiedenen Verzweigungen; er umfaßt nicht nur das Ein- und Ausatmen im speziellen Sinne, sondern auch alle damit als zusammenhängend gedachten Vorgänge, so besonders das Riechen (Chānd. Up. I, 2, 2; Bṛ. Up. I, 3, 3; Kauṣ. Up. III, 4; III, 5; III, 7), weiterhin aber auch die Verdauung, Entleerung usw.; kurz der Prāṇa durchdringt belebend und bewegend den Körper bis in seine feinsten Verzweigungen hinein [5]. Als solcher

[1] Vgl. meine Ausführungen zur „Tiefschlafspekulation", S. 130 ff.

[2] Vgl. Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte, S. 65.

[3] Vgl. S. 59 ff.

[4] Einem flüchtigen Leser der Upaniṣaden erscheint die Vorstellung vom Manas als Ātman langlebiger als die vom Prāṇa als Ātman; doch liegt bei dieser Annahme eine irrige Identifizierung von Manas und der späteren Ātmanstufe Prajñā vor. Manas und Prajñā aber ausdrücklich als gänzlich verschiedenes gelehrt in Kauṣ. Up. II, 3; II, 4; III, 2 usw. Vgl. auch S. 65 f. vorliegender Arbeit.

[5] Als dieser umfassende Lebenshauch wird er auch āsanya oder madyama-prāṇa

eignet sich der Prāṇa besonders für die Rolle des allumfassenden Organs und so des Wesentlichen im Menschen = als Ātman. So finden wir die Superiorität des Prāṇa über die anderen Organe ganz anders als etwa beim Manas durch eine Reihe gut physiologisch-psychologischer, nicht nur willkürlich mythologischer Gründe dargetan. Der Prāṇa ist nicht nur der alle Glieder des Leibes durchdringende und belebende Hauch, wie es Br̥. Up. I, 3, 19 heißt: „Der Prāṇa ist der Saft der Glieder; darum geschieht es, daß, aus welchem Gliede immer der Prāṇa weicht, das eben vertrocknet"; sondern ohne den Prāṇa könnte auch keins der andern Organe der Fünferreihe bestehen. Diesen Grund finden wir als ausschlaggebenden gekennzeichnet in der mehrfach wiederkehrenden Erzählung vom Rangstreite der Organe (z. B. Br̥. Up. VI, 1, 7—14 resp. Chānd. Up. V, 1, 6—V, 2, 2), der das oben erwähnte Suchen nach der Superiorität eines Organs über die vier andern charakteristisch zum Ausdruck bringt. Es heißt so z. B. Chānd. Up. V, 1, 6 f.: „Es geschah einmal, daß die Organe um den Vorrang miteinander stritten und sprachen: Ich habe den Vorrang, nein, ich habe den Vorrang. Da gingen diese Organe hin zum Vater Prajāpati und sprachen: ‚Ehrwürdiger, wer hat den Vorrang?' Und er sprach zu ihnen: ‚Derjenige unter euch, nach dessen Auszuge sich der Leib am allerübelsten befindet, der hat unter euch den Vorrang'." Das Resultat dieses Rangstreites ist nun, daß nach dem Auszuge einmal von Rede, dann von Auge, dann von Ohr und dann vom Manas der Leib und die anderen Organe trotz des Fehlens des betreffenden Einzelorgans weiter bestehen können. Als aber der Prāṇa aus dem Leib ausziehen will, sehen die andern Organe ein, daß sie und der ganze Leib ohne den Prāṇa unmöglich weiter existieren können, daß er allein es ist, der dem Körper erst die Lebenskraft verleiht, und sie erkennen seine Superiorität an. — In kürzerer Fassung, aber mit derselben Begründung, wird uns dieser Vorrang des Prāṇa über die andern Organe Kauṣ. Up. III, 2 f. gegeben, wo es heißt: „Aber doch besteht unter den Organen eine Rangordnung. Nämlich man lebt auch ohne Rede, denn wir sehen Stumme, man lebt auch ohne Gesicht, denn wir sehen Blinde, man lebt auch ohne Gehör, denn wir sehen Taube, man lebt auch ohne Manas, denn wir sehen Narren, . . . aber der Prāṇa ist es, . . . welcher diesen Leib umspannt und aufrichtet." — Aber nicht nur als Prinzip des Atmens wird des Prāṇas Überlegenheit über die andern Organe anerkannt, sondern auch deshalb, weil er daneben als das Organ der Ernährung und Verdauung angesehen wird, von dem der Leib und die andern Organe in ihrer Ernährung, in ihrer Lebensgrundlage abhängig sind. So heißt es Br̥. Up. I, 3, 18, daß der Prāṇa der Genießer der Speise ist und daß durch ihn die andern Organe an der Speise teilnehmen. Ähnlich lautet es Chānd. Up. I, 2, 9: „Mit diesem (Prāṇa) ißt man und trinkt man und ernährt dadurch die andern Lebensorgane."

Den wichtigsten psychologischen Grund für die Überlegenheit des Prāṇa

(Br̥. Up. I, 3, 7 f.), häufiger mukhya-prāṇa genannt, im Gegensatz zum Prāṇa schlechthin als Organ des Geruchs.

über die andern Lebenskräfte fand man aber wohl in der Beobachtung, daß alle andern Lebensorgane nur eine Zeitlang in Tätigkeit sein können, dann ermüden und aufhören, tätig zu sein, daß dagegen der Prāṇa, der Atem, allein unausgesetzt, ohne Verminderung oder Erschlaffung zu zeigen, gleichmäßig in Tätigkeit bleibt[1]. So heißt es Br. Up. I, 5, 21 f.: „Die andern Organe übermannte als Müdigkeit der Tod. . . . Darum eben ermüdet die Rede, ermüdet das Auge, ermüdet das Ohr. Nur ihn packte sie nicht, der der Prāṇa in der Mitte[2] ist. Da . . (sprachen jene andern): fürwahr der ist unter uns der beste, der, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet."

Diese am Prāṇa beobachtete *Unermüdlichkeit* wird Br. Up. I, 3, 1 f. sogar bis zur *Unsterblichkeit* des Prāṇa gesteigert, und so der Gegensatz zwischen den ermüdenden Organen und dem unermüdlichen Prāṇa erhöht zu einem Gegensatz zwischen den sterblichen Organen und dem unsterblichen Prāṇa. Denn es heißt Br. Up. I, 3, 9 f., daß vom Prāṇa das Übel und der Tod fernbleibt, und daß er dann auch die andern Organe über den Tod hinausführt. Bemerkenswerterweise verbindet sich an dieser Br. Up.-Stelle mit der Vorstellung von der Unsterblichkeit des Prāṇa und der (ursprünglichen) Sterblichkeit der andern Organe die weitere Vorstellung, daß die andern sterblichen Organe mit Übeln behaftet, dagegen der Prāṇa, als das Unsterbliche, allein für die Übel unempfänglich ist. Psychologisch läßt sich dies wohl daraus erklären, daß der Lebenshauch — die Auffassung des Prāṇa als Geruchssinn scheidet hier natürlich aus —, daß der Lebenshauch nicht wie die mit ihm in der Fünferreihe zusammengestellten Organe ein Sinnesorgan ist und deshalb nicht wie alle Organe an Wahrnehmungen gebunden ist, die naturgemäß sowohl Gutes wie Übles an die Organe heranbringen[3]. Vgl. Chānd. Up. I, 2, 2: „Der Prāṇa in der Nase . . . mit ihm riecht man beides, das Wohlriechende und das Übelriechende, denn er ist mit Übel geschlagen." Ebenso ist Rede, Auge, Ohr und Manas an beides, an Gutes und Übles gebunden. „Aber mit dem Prāṇa im Munde (Zentralprāṇa) unterscheidet man nicht Wohlriechendes und Übelriechendes, denn er hat das Übel von sich abgeschlagen" (Chānd. Up. I, 2, 9).

So ist der Prāṇa, der ursprünglich *gleich*berechtigt neben den andern Or-

[1] Diese Beobachtung ist wohl am Menschen im Zustand des Schlafes oder der Ohnmacht gewonnen, weil dann während des (scheinbaren) Totseins des Körpers und der Sinnesorgane doch der Lebenshauch durch die Atemzüge als unermüdlich tätig festzustellen ist. Über den daraus sich ergebenden Unsterblichkeitsbegriff vgl. „Tiefschlafspekulation" S. 131 ff.

[2] Scil. der Mukhya prāṇa (der Zentralprāṇa) im Gegensatz zum Prāṇa als Geruchssinn, der natürlich ebenso wie die andern Organe der Ermüdung unterworfen ist.

[3] Auch nach späterer ind. Wahrnehmungstheorie findet ja eine tatsächliche direkte körperliche Berührung zwischen Objekt und wahrnehmendem Organ statt: Entweder Häutchen-Ablösung vom Objekt, das ins Organ wandert, oder das Organ umklammert den Gegenstand, vgl. „Logik" S. 215 u. „Optimismus" S. 165.

ganen stand, dann primus inter pares wurde, allmählich ein nicht nur den anderen Organen überlegener, sondern von ihnen wesens*verschiedener* Faktor geworden. Zum Ausdruck kommt dieses neue Verhältnis des Prāṇa zu den anderen Organen in der Bezeichnung des Prāṇa als „satyasya satyam, die Realität der Realität, nämlich die Organe sind die Realität, und er ist ihre Realität" (Br. Up. II, 3, 6).

Hatte man also bislang in der von uns geschilderten Periode der Upaniṣaden den Prāṇa als das Höchste im Mikrokosmos erkannt, so ging man jetzt auf die Identifikation dieses Prāṇa mit einer entsprechenden makrokosmischen Größe aus [1]. Und da bot sich aus ganz natürlichen Gründen der Vāyu als dieses kosmische Gegenstück dar. Der Prāṇa, der den Körper des Menschen als belebendes und bewegendes, nicht an Zeit und Ort gebundenes Fluidum durchdringt, ist offensichtlich von derselben Art, ja *ist* derselbe wie der das Weltall belebende und bewegende Vāyu. Beide Größen haben übereinstimmende Funktionen, sofern sie bestimmt sind, die kosmischen resp. psychischen Teile in sich aufzunehmen; beide sind die „An-sich-Raffer", vgl. Chānd. Up. IV, 3 ,1 f.: „Der Vāyu ist fürwahr der An-sich-Raffer. Denn wenn das Feuer verweht, so geht es ein in den Wind; ... und wenn der Mond untergeht, so geht er ein in den Wind; und wenn die Wasser austrocknen, so gehen sie ein in den Wind. Denn der Wind rafft sie alle an sich. — So in bezug auf die Gottheit. Nun in bezug auf das Selbst [2]. — Der Prāṇa fürwahr ist der An-sich-Raffer. Denn wenn einer schläft, so geht in den Prāṇa ein die Rede, in den Prāṇa das Auge, in den Prāṇa das Ohr, in den Prāṇa das Manas. Denn der Prāṇa rafft sie alle an sich. Diese beiden also sind die zwei An-sich-Raffer, der Vāyu unter den Göttern und der Prāṇa unter den Lebensorganen."

Auch die Rangerhöhung des Prāṇa über die andern Elemente des Körpers macht ins Kosmische übertragen der Vāyu mit. War die Superiorität des Prāṇa über die andern Organe begründet durch seine Unermüdbarkeit, so spricht derselbe Grund für die Superiorität des Vāyu über die andern kosmischen Größen: Feuer, Sonne und Mond. Es heißt Br. Up. I, 5, 22: „Was unter jenen Lebensorganen der Prāṇa in der Mitte ist, das ist unter diesen Gottheiten (Feuer, Sonne, Mond) der Vāyu; denn die übrigen Gottheiten gehen zur Rast, nicht aber der Vāyu; das ist die Gottheit, welche keinen Niedergang hat, nämlich der Vāyu." Entsprechend der dem Prāṇa und dem Vayu gemeinsamen Unermüdbarkeit und ihres Unbegrenztseins durch Zeit und Raum wird von ihnen beiden auch gemeinsam die Unsterblichkeit ausgesagt und sie so beide als die Unsterblichen in Gegensatz gestellt zu den andern sterblichen Elementen des Mikrokosmos und Makrokosmos. So wird Br. Up. II, 3, 1 ff. auf die eine Seite als das Unsterbliche, Ungestaltete, Gehende [3] und Jenseitige

[1] Vgl. S. 51 ff.

[2] adhi-devatam, adhy-ātman ist die stereotype Formel zur Einleitung der makro- und mikrokosmischen Identifikationen oder Zuordnungen.

[3] Auffallend für unsere an den Eleaten und Plato gebildete Vorstellung ist es, daß auf

(tyad) der Prāṇa und Vāyu, auf die andere Seite als das Sterbliche, Gestaltete, Stehende und Seiende (sat) alles von Prāṇa und Vāyu verschiedene gesetzt. Beide, Prāṇa und Vāyu, erhalten dann an dieser Stelle das Attribut puruṣa, um sie als das (Höhere, das Göttliche =) Aktive von allem anderen zu unterscheiden.

So sind Prāṇa und Vāyu wesensgleich und identisch, so daß für die eine Größe die andere eingesetzt werden kann. Der Vāyu wird Br. Up. I, 5, 23 und an andern Stellen schlechthin prāṇa genannt. Und der Prāṇa, entsprechend seiner Ausweitung ins Kosmische, bleibt nicht nur auf den Menschen beschränkt; es wird hervorgehoben, daß er belebend auch alle andern Geschöpfe, ebenso wie das ganze Weltall durchdringt. Vgl. Br. Up. I, 3, 22: „Er ist gemeinsam (sama) der Ameise, gemeinsam der Mücke, gemeinsam dem Elefanten, gemeinsam diesen drei Welträumen, gemeinsam diesem Weltganzen." — Und nach dem Tode des einzelnen Menschen kehrt der Prāṇa zu dem ihm wesensgleichen Element zurück: er geht ein in den Vāyu (vgl. Br. Up. III, 2, 13).

Verhältnis des Ātman als Prāṇa-Vāyu zum Brahman.

In der Erklärung von Prāṇa-Vāyu als summum und in dieser Gleichsetzung von Prāṇa und Vāyu, d. h. Gleichsetzung von Psychischem und Kosmischem haben wir nun aber implicite schon die erste Formulierung der Ātman-Brahman-Gleichung gewonnen. Zuerst sind einmal zwei außerhalb ihrer speziellen Eigenschaften liegende Gründe für die Ātman-Brahmanformel gegeben: das Brahman ist, wie wir S. 54 f. ausführten, das summum schlechthin — auch mit verblaßter inhaltlicher Bestimmung. Mit diesem Summum der vorangegangenen Periode wird — aus religions-tendenziösen Gründen — das neugewonnene Summum der psychologischen Reihe in Beziehung gesetzt. Ferner aber wird dem Ātman-Vāyu genau wie dem Brahman zugesprochen, Anfangs- und Endpunkt von allem zu sein. Neben diesen vagen Motiven zur Gleichsetzung treten noch aus der spezifischen Natur des Prāṇa-Ātman entwickelbare innere Gründe hinzu.

Denn dieser Prāṇa, der Vertreter des Ātman, trägt genau die uns bekannten charakteristischen Züge des Brahman (vgl. darüber S. 47 f.). Er ist die den Leib des Menschen „bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln" [1], „bis zu den Nagelspitzen" [2] durchdringende, ihn belebende und bewegende innere Kraft,

seiten des Unvergänglichen nicht das Unbewegliche, Stehende, sondern gerade das Bewegliche, Gehende gestellt ist. Dies ist aber nur eine Konsequenz der Inder in der Vorstellung, aus der sie ihren frühen Unendlichkeitsbegriff gewonnen haben. Sie fanden ihn am Brahman, der ewig zuströmenden Kraft und am Prāṇa-Vāyu, der unermüdlichen Bewegung. Vgl. auch „Tiefschlafspekulation", S. 131 ff. und die „Bedeutung der Bewegungsvorstellung", S. 172 ff.

[1] Kauṣ. Up. IV, 20 (19).

[2] Br. Up. I, 4, 7.

wie das Brahman. Er wirkt alle Tätigkeiten der Organe und des ganzen Leibes, auch er ist unermüdlich aktiv und unsterblich. — Auch in bezug auf die Stofflichkeit gleicht er dem Brahman, denn auch er ist feinmaterieller Art[1]. Ein „Reingeistiges" gibt es auf dieser Stufe des Ātman-Begriffes nicht. Selbst die Funktionen des Manas, das Denken, Wollen und Fühlen, werden kaum in höherem Grade als etwa das Sehen und Hören für „geistige" Vorgänge gehalten. Man macht sich weniger die Geistigkeit dieser Funktionen klar, als man sich ihrer Abhängigkeit von materiellen Faktoren bewußt war. Die Organe werden nämlich — so ist die Vorstellung — von der materiellen Nahrung, die der Mensch in sich aufnimmt, ernährt und aufgebaut; ja die materielle Nahrung *wird* geradezu zu den Organen. So lehrt Chānd. Up. VI, 5, 1 ff., daß von aller Nahrung das Gröbste ausgeschieden, das Mittlere zu Fleisch, Blut und Mark des Körpers, das Feinste zu Manas, Prāṇa und Rede wird. Selbst die geistigsten Organe des Menschen also sind, wenn auch von feinster materieller Art, so doch materiell. Der Gegensatz von Materie und Geist ist offenbar nicht zum Bewußtsein gekommen, höchstens der Gegensatz von Grobmateriellem und Feinmateriellem, Passivem und Aktivem. Und von dieser feinmateriellen Art ist der Prāṇa, das *fein*materielle Fluidum, als wesensverschieden von den *grob*materiellen Dingen gedacht; er ist nach Bṛ. Up. I, 6, 3 „das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität [2] (amṛtam satyena channam). Der Prāṇa nämlich ist das Unsterbliche. Namen und Gestalt sind die Realität, durch diese ist jener Prāṇa verhüllt." So ist er die unsichtbar wirkende Kraft im Grobmateriellen. Und von einem bewußten Willen ist bei diesem Lenkersein des Prāṇa ebensowenig wie beim Brahman die Rede; beim Prāṇa sowohl wie beim Brahman handelt es sich um eine unbewußte, blindwirkende Kraft.

So war eine naturbedingte Gleichung zwischen dem Ātman, solange man ihn als den feinmateriellen, alldurchdringenden und all-lenkenden Prāṇa auffaßte, und dem feinmateriellen alldurchdringenden und all-lenkenden Brahman gegeben. Diese auf der vorliegenden Stufe des Ātman-Begriffes naturbedingte und begründete Ātman-Brahman-Gleichung wird aber beibehalten, auch dann noch, als unter dem Ātman, d. h. dem Wesentlichen im Menschen, psychologische Potenzen verstanden wurden. Die natürliche Konsequenz war, wenn man die starre Identifikation zwischen einem entwickelten Begriff (dem Brahman-Begriff) und einem sich entwickelnden Begriff (dem Ātman-Begriff) unentwegt beibehielt, daß auf den Brahman-Begriff retrospektiv ihm wesensfremde Charakteristika übertragen wurden, die erst später am Ātman-Begriff gewonnen waren (vgl. S. 70 ff.).

Diese Stufe des Gottesbegriffes der Upaniṣaden, wo der Prāṇa als das Brahman angesehen wird, findet sich natürlich in den Texten nicht immer in der Schärfe herausgehoben, wie wir sie eben rekonstruierten. Wir haben aber

[1] Vgl. zum Brahmanbegriff, S. 48 ff.

[2] d. h. durch die Dinge, oder wie Śankara sagt, „Das Geschaffene". Vgl. Śankara: nāma-rūpe satyam kāryātmake śarīrāvasthe kriyātmakas tu prāṇaḥ . . . . . .

zahlreiche Stellen, wo ausdrücklich der Prāṇa und *nur* der Prāṇa als das Brahman bezeichnet wird. So heißt es Kauṣ. Up. II, 1: „Der Prāṇa ist das Brahman. . . . Diesem Prāṇa als Brahman dient das Manas als Bote, das Auge als Wächter, das Ohr als Anmelder, die Rede als Aufwärterin." . . . In ähnlicher Weise heißt es Kauṣ. Up. II, 2: „Der Prāṇa ist das Brahman . . . um diesen Prāṇa als Brahman ist über die Rede hinaus das Auge gelagert, über das Auge hinaus das Ohr gelagert, über das Ohr hinaus das Manas gelagert, über das Manas hinaus ist der Prāṇa gelagert" [1]. Den Versuch einer Begründung für die Auffassung des Prāṇa als das Brahman finden wir Taitt. Up. II, 3: „Zur vollen Lebensdauer kommt, wer Brahman als den Prāṇa ehrt. Prāṇa ist ja der Wesen Leben, darum wird All-Leben es genannt." Wie deutlich es empfunden wurde, daß der Prāṇa-Brahman-Begriff die vielen persönlichen Götter der Ṛgveda-Zeit verdrängt hatte und daß er als ihr Ersatz, obgleich nur eine unpersönliche Größe, doch göttliche Verehrung genoß, geht hervor aus Bṛ. Up. III, 9, 1 f., wo Yajñavalkya auf die Frage nach den 3306, 33, 6, 3, 2 und 1½ Gottheiten Größen nennt, die, von den Göttern der Ṛgveda-Zeit anfangend, sich immer mehr dem neuen göttlichen Wesen nähern, bis er schließlich auf die Frage: Welches ist der eine Gott? antwortet: Der Prāṇa, diesen nennen sie das Brahman, das Tyad" (Bṛ. Up. III, 9, 9) [2].

C. Der Ātman als Bewußtsein und als Subjekt der Wahrnehmungen.

a) Der Ātman als Bewußtsein.

Bislang hatte man den Prāṇa als Zentralorgan des Lebens gefaßt, von dem die anderen Organe in ihrem Leben und in ihrer Tätigkeit abhängig sind. Bald aber sah man, daß alle Wahrnehmungen der Organe an sich wertlos sind, wenn sie nicht dem Menschen bewußt werden, daß also zu den Organen noch das Bewußtsein ihrer Sinneswahrnehmungen hinzukommen muß. „Denn nicht vermag, vom Bewußtsein (Prajñā) verlassen die Rede irgendeinen Namen zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt: Mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Namens nicht bewußt geworden. Und nicht vermag vom Bewußtsein verlassen der Odem irgendeinen Geruch zum Bewußtsein zu bringen, denn man sagt: Mein Geist war anderswo, und darum bin ich mir jenes Geruches nicht bewußt geworden." . . . Und so heißt es in gleicher Weise auch von den andern Sinnesorganen (Kauṣ. Up. III, 7) [3]. Es hat nun aber nicht

[1] Hier bei der zweiten Erwähnung des Prāṇa ist das Organ des Geruches im Gegensatz zum Mukhya-Prāṇa (Zentralprāṇa) unter dem Wort Prāṇa zu verstehen. So erklärt sich aus den zweierlei Bedeutungen des Prāṇa die sonst unbegreifliche doppelte Erwähnung innerhalb der Aufzählung.

[2] Aussprüche wie obiges Bṛ. Up.-Zitat geben uns die — für die Außenstehenden erst einmal fragliche — Berechtigung auch schon bei diesem noch von theistischer Färbung freien Ātman-Brahman-Begriff der älteren Upaniṣaden von einem „Gottesbegriffe" zu reden.

[3] Die Tatsache, daß wir gezwungen sind, im Laufe unserer Untersuchung immer jüngere

etwa jedes Organ ein Bewußtsein für sich; das Bewußtsein ist nur ein einziges, allen gemeinsames. Die Forderung der Einheit des Bewußtseins scheint als etwas Neues und Auffallendes empfunden zu sein. Kauṣ. Up. III, 2 wird ausdrücklich hervorgehoben: „Einige lehren, daß die Lebenskräfte in einer Einheit zusammenlaufen, denn niemand kann doch *zugleich* miteinander durch die Rede den Namen, durch das Auge die Gestalt, durch das Ohr den Ton und durch das Manas die Gedanken zum Bewußtsein bringen, sondern indem vielmehr die Lebenskräfte in einer Einheit zusammenlaufen, bringen sie *einzeln* alle dieses zum Bewußtsein, und wenn die Rede redet, so reden alle Lebenskräfte ihr nach, und wenn das Auge siehet, so sehen alle Lebenskräfte ihm nach. . . ."

Es hat also nicht jedes Organ sein eigenes Bewußtsein, weil man sonst zu gleicher Zeit sich der verschiedenen Wahrnehmungen, Gesichts-, Gehörswahrnehmungen usw. bewußt werden könnte, sondern das Bewußtsein ist nur ein einziges [1].

Mit der Aufstellung des Bewußtseins hatte man den Zentralpunkt gefunden, in dem alle Sinneswahrnehmungen zusammenlaufen. Dieses Bewußtsein ist vorläufig nur gleichsam die Aufnahmestation für alle Sinneswahrnehmungen, und der Vorgang des Bewußtwerdens ist ein im gewissen Sinne mechanischer: das Hinströmen der Wahrnehmungen zum Zentralpunkt. — Das Bewußtsein ist nicht als eine geistige Tätigkeit des Denkens aufzufassen; das Denken und Erkennen hat es ebenso wie das Sehen und Hören nötig, zum Bewußtsein gebracht zu werden. Darum nimmt man auch als Träger des Bewußtseins nicht etwa das Manas, das Organ des Denkens, an. Man faßt das Bewußtsein als einen neuen Faktor, als die Prajñā.

So hatte man im Menschen als sein Wesentliches (Ātman) über den Körper hinausgehend 1. den Prāṇa, das Prinzip des Lebens und der Bewegung und 2. die Prajñā, das Bewußtsein gefunden, die erst einmal gleichberechtigt nebeneinander standen. (Wieder das religionspsychologische Verfahren, das einzuführende Neue mit dem bekannten Alten gleichzusetzen!); über dieser Zweiheit der Vermögen ging aber nicht die Forderung nach der Einheit des Selbstes verloren. Man nahm an, daß es nur ein und dieselbe Kraft ist, die im Menschen als Leben und als Bewußtsein wirkt. So heißt es Kauṣ. Up. III, 4 ausdrücklich:

Upaniṣaden, d. h. auf Grund anderer Forschung als jünger schon festgelegte Upaniṣaden, heranzuziehen, ist eine Bestätigung für die Richtigkeit unserer zugrunde gelegten Theorie der Entwicklung. Daß wir uns auch im folgenden noch auf die Bṛ. Up. und seltener auch auf die nach unserer Untersuchung älter als die Bṛ. Up. erscheinende Chānd. Up. (vgl. contra Deußen, Gesch. d. Philos. I, 2, S. 23) zurückbeziehen, liegt daran, daß auch den älteren Upaniṣaden jüngere Teile eingefügt sind.

[1] Diese psychologische Frage scheint später noch oft Gegenstand der Kontroverse gewesen zu sein; Nachklänge hiervon finden wir z. B. noch in den Kommentaren zur Sāṃkhyakārikā und in Vasumitras historischer Abhandlung über die Lehrunterschiede der einzelnen Schulen des Mahāyāna-Buddhismus.

„Was aber der Prāṇa ist, das ist die Prajñā, und was die Prajñā ist, das ist der Prāṇa, denn beide wohnen vereint im Körper und ziehen vereint aus ihm aus." — Daß im Menschen außer dem Lebenshauch noch eine andere Kraft tätig ist, sah man, indem man den Zustand des Tiefschlafes und der Ohnmacht beobachtete, der sich von dem Zustand des Wachens insofern unterscheidet, als in ihm der Mensch nur lebt und atmet, nicht aber das Bewußtsein seiner Sinneswahrnehmungen hat. Man stellt sich Kauṣ. Up. IV, 19 beim Anblick eines Schlafenden und dann aus dem Schlaf erwachenden Menschen die Frage: „Wo weilte soeben dieser Mensch. . . . Woher ist er gekommen?" Das Wesentliche des Menschen ist hier also, wie aus der Fragestellung hervorgeht, nicht mehr der Prāṇa, das Leben; die Atembewegung konnte man ja auch am Schlafenden beobachten. Das, was das eigentlich Wesentliche, den Ātman des Menschen jetzt ausmacht, ist das Bewußtsein. Dieselbe Frage nach dem wahrhaft Wesentlichen wird auch gestellt Bṛ. Up. II, 1, 16: „Als dieser hier eingeschlafen war, wo war da sein Bewußtsein (vijñānamayaḥ puruṣaḥ). Und von wo ist er (jetzt) gekommen[1]? Auf diese Fragen heißt es einmal Kauṣ. Up. III, 3: „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem Prāṇa zur Einheit geworden, dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das Manas mit allen Gedanken ein. Und wenn einer erwacht, dann geschieht es gleich wie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinander stieben, daß also aus diesem Ātman (alle) Lebensorgane je nach ihrem Standorte, heraustreten, aus den Lebensorganen die Götter, aus den Göttern die Welten. Das ist der Prāṇa, der Prajñātman, welcher diesen Leib umspannt und aufrichtet. . . ." Und weiter: „Wenn der Mensch, leidend und im Begriffe zu sterben, von Schwäche überkommen, in Bewußtlosigkeit verfällt, und die Leute sagen, sein Geist ist entflohen, er hört nicht, sieht nicht, redet nicht, (denkt nicht), — dann ist er eben in diesem Prāṇa zur Einheit geworden; dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das Manas mit allen Gedanken ein; und wenn er aus diesem Leibe auszieht, so zieht er mit ihnen allen aus."

Die Antwort auf die Frage Bṛ. Up. II, 1, 16, wo das Bewußtsein des Menschen im Schlafe weilt, lautet ähnlich; nur tritt hier unter Voraussetzung der Identität von Prāṇa und Prajñā (vgl. die oben angeführte Stelle Kauṣ. Up. III, 4) an die Stelle des Prāṇa das Bewußtsein, der vijñānamayaḥ puruṣaḥ, von dem dann dasselbe ausgesagt wird: „Wenn einer so eingeschlafen ist, dann hat jener vijñānamayaḥ puruṣaḥ durch sein Bewußtsein das Bewußtsein jener Lebensorgane an sich genommen und liegt in jenem Raume, welcher inwendig im Herzen ist; wenn er jene gefangen nimmt, dann heißt es von dem Menschen,

[1] Der Text gibt dann im folgenden selbst die Antwort, das jener vijñānamayaḥ puruṣaḥ durch sein Bewußtsein das Bewußtsein der Organe an sich genommen hat und im Innern des Herzens weilt, selbst also, wenn er auch unsichtbar, doch ebenso gut bestehen bleibt, wie der augenscheinlich feststellbare Prāṇa. Vgl. „Tiefschlafspekulation" S. 130 ff.

er schläft; dann ist gefangen der Geruch, gefangen die Rede, gefangen das Auge, gefangen das Ohr, gefangen das Manas."

Auffallend ist es, daß es hier zur Begründung der Funktion der prajñā = Bewußtsein heißt, daß im Zustande der Bewußt*losigkeit*, wenn der Mensch sich keines Dinges bewußt ist, in die Prajñā, resp. in den Prāṇa alle Organe und mit ihnen alle Dinge zur Einheit eingehen, während es doch natürlicher wäre, die Funktion des *Bewußtseins* im Zustande der *Bewußtheit* zu zeigen, wie es auch später geschieht, wenn man den Ātman den Einigungsort aller Organe und Dinge im Zustande der Bewußtheit sein läßt. Daß die Funktion der Prajñā hier erst am Zustande der Bewußtlosigkeit gezeigt ist, ist wohl auf die ursprünglich scharf betonte Identität der Prajñā mit dem Prāṇa zurückzuführen. In dem Prāṇa nämlich werden alle Organe nur zur Einheit im Zustande ihrer Untätigkeit, sei es im Schlafe, sei es im Tode.

b) Der Ātman als Subjekt der Wahrnehmungen.

Es gibt also im Menschen als Höchstes außer dem Prāṇa = Lebenshauch die Prajñā = das Bewußtsein. Nachdem man sich zuerst bemüht hatte, die Stellung dieser beiden Größen zueinander zu bestimmen, verlor man bald über der neuen Größe die alte, den Prāṇa, aus den Augen. Das Interesse konzentriert sich jetzt einzig auf das neue Phänomen des Bewußtseins. Dieses Bewußtsein wurde, wie gesagt, zunächst nur empfunden als der Zentralpunkt, in dem alle Wahrnehmungen der Organe zusammenlaufen und dem Menschen bewußt werden. Es war so in der Hauptsache rezeptiv, Aufnahmestation der Eindrücke, die die Sinnesorgane ihm zuführen. Aber bald sah man an diesem Zentralpunkt der Sinnesorgane doch auch noch eine andereFunktion. Nicht das Auge ist es eigentlich, das sieht, sondern derjenige Faktor ist der eigentlich Sehende, der das Gesehene bewußt werden läßt, und das gleiche gilt von den andern Sinnesorganen. Dies ist die neue Rolle der Prajñā. Der Ātman tritt jetzt aus der rezeptiven Stelle heraus und wird immer mehr das eigentliche Subjekt der Tätigkeit des Sehens, Hörens usw. Br. Up. I, 4, 7 heißt es: „Den Ātman sieht man nicht; denn er ist (im Menschen) zerteilt: als atmend heißt er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Manas; alle diese sind nur Namen für seine Tätigkeiten .... in diesem (Ātman) werden alle jene (Organe) zu einem." — Nach diesem Subjekt der Wahrnehmungen fragt auch Kauṣ. Up. III, 8: „Nicht nach der Rede soll man fragen, sondern den erkennen, der da redet; nicht nach dem Geruch soll man fragen, sondern den erkennen, der da riecht" usw.[1]. Br. Up. III, 4, 1 f. wird gefragt nach dem Ātman

[1] In diesen Zusammenhang gehört auch Kena Up. I, 1 ff. Hertel, „Die Weisheit der Upaniṣaden" S. 32 ff. verkennt, daß hier nur gegen die Verwechselung zwischen der mechanischen Funktion des Hörens, Sehens usw. und dem Subjekt dieser Wahrnehmungen polemisiert wird, und kommt so zu dem — schon an sich unwahrscheinlichen — Schlusse, daß uns in der Kena-Upaniṣad eine Polemik gegen die gesamte Upaniṣad-Lehre vorliegt.

des Menschen, welcher allem innerlich ist. Dieser wird bestimmt als Lenker des Prāṇa mit seinen Verzweigungen: „Der durch den Einhauch einhaucht, der ist dein Ātman, der allem innerlich ist; der durch den Aushauch aushaucht, der ist dein Ātman, der allem innerlich ist", und ebenso vom Zwischenhauch und Aufhauch. Dieser selbe Ātman wird dann näher erklärt als das Subjekt der Wahrnehmungen: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens . . . . er ist dein Ātman, welcher allem innerlich ist[1]." — Ebenso ist Bṛ. Up. III, 7, 3 ff. das Subjekt des Erkennens Lenker der Organe und selbst des Prāṇa (s. III 7, 16). — Aus einer Örtlichkeit, dem rezeptiven Sammelbecken aller Wahrnehmungen, ist es jetzt der „Wahrnehmer", das handelnde Subjekt schlechthin geworden und insofern Träger der Gesamtpersönlichkeit (Ātman).

Der Ātman wird zur selbständigen Größe über den Organen.
(vijñānamayaḥ puruṣaḥ[2].)

Dieses Subjekt der Wahrnehmungen gelangt allmählich zu immer größerer Selbständigkeit gegenüber den Organen und löst sich immer mehr von den Organen ab. Ait. Up. I, 3, 11 f. bringt nun zum Ausdruck, daß der Ātman eine von den Sinnesorganen verschiedene selbständige aktive Größe sei: „Der Ātman erwog: Wenn durch die Rede gesprochen, durch den Prāṇa eingehaucht, durch das Auge gesehen, durch das Ohr gehört, durch die Haut gefühlt, durch das Manas gedacht . . . wird, *wer bin denn ich?* Da spaltete er den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein (durch das brahma-randhram)." Der Ātman kommt also jetzt als eine fremde, eigene Größe zu Leib und Sinnesorganen hinzu und hat außerhalb des Körpers und auch ohne Verbindung mit den Sinnesorganen, d. h. vor der Geburt des Menschen und nach seinem Tode, eine eigene Existenz. Er ist also nicht mehr nur das Aufnahme- und Verarbeitungsorgan der von den Sinnesorganen ihm zugeführten Wahrnehmungen. So heißt

[1] Diese Bṛ. Up.-Stelle enthält nicht etwa eine Vermengung von zwei verschiedenen Stufen des Ātmanbegriffes, nämlich 1. der Ātman als Prāṇa und 2. unter Auslassung der Stufe der reinmechanischen Prajñā — der Ātman als Subjekt der Wahrnehmung: Die auf einer niedereren Stufe gewonnenen Attribute des Ātman, die einer späteren geistigeren Auffassung nicht zuwiderlaufen, werden zwar meist beibehalten, hier aber wird die frühere Selbständigkeit des Prāṇa geleugnet, um den von ihm verschiedenen (s. Bṛ. Up. III, 7, 16) neuen Lenker herauszuheben.

[2] Im allgemeinen läßt sich die *vrajñā als das rezeptive* Bewußtsein von dem *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* als dem *aktiven* Erkenntnisorgan unterscheiden. Allerdings wird bei den sonst fast wörtlich übereinstimmenden Schilderungen des Eingehens, resp. des Hervorgehens der Organe in das Bewußtsein z. B. Kauṣ. Up. III, 3 ff. und Bṛ. Up. II, 1, 16 ff. einmal dies Bewußtsein als prajñā, das andere Mal als vijñānamayaḥ puruṣaḥ bezeichnet. Man denkt das eine Mal wohl mehr an das *rezeptive Eingehen* im *untätigen* Zustand der Bewußtlosigkeit (prajñā), das andere Mal an das *Wiedererwachen* zur Aktivität. (Vijñānamayaḥ puruṣaḥ.)

es Br. Up. IV, 3, 8: „Wenn dieser Geist (vijñānamayaḥ puruṣaḥ) geboren wird, d. h. wenn er eingeht in den Leib, . . . wenn er auszieht, d. h. wenn er stirbt." Ja, sogar während des Lebens des Menschen noch, im Tiefschlaf, kann sich der Ātman von Leib und Sinnesorganen trennen; er zieht dann aus dem Leibe heraus [1] und steht dann da in „eigener Gestalt", d. h. frei von Leib und Sinnesorganen [2]. Vgl. Chānd. Up. VIII, 3, 4: „Was nun diese Vollberuhigung (des Ātman im Tiefschlaf) ist, so erhebt sie sich aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt — das ist der Ātman, . . . das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman."

Soweit hat sich jetzt der Ātman, das Subjekt der Wahrnehmungen von dem Prāṇa-Prajñā entfernt, daß die Funktion, die Organe während des Tiefschlafes in sich aufzunehmen, die ursprünglich dem Bewußtsein gemeinsam mit dem Prāṇa oblag, jetzt dem Prāṇa allein als niederer Dienst übertragen wird, während der Ātman, frei von allem Körperlichen, sich emporschwingt. Vgl. Br. Up. 4,3, 11 f.: „Abwerfend (abhiprahatya) was des Leibes ist im Schlafe, schaut schlaflos er die schlafenden (Organe). . . . . Das niedere Nest läßt er vom Prāṇa hüten und schwingt unsterblich aus dem Nest sich empor. Unsterblich schweift er, wo es ihm beliebet, der goldne Puruṣaḥ, der höchste Haṃsa."

Verhältnis des Ātman als Bewußtsein und als Subjekt der Wahrnehmungen zum Brahman.

a) Ātman-Brahman = Lenker des Weltalls.

Die auf der Prāṇa-Stufe des Ātman-Begriffes mit guten Gründen (Ātman = bewegende Kraft, Brahman = bewegende Kraft!) gewonnene Identifikation des Ātman mit dem Brahman wird auch in den späteren Entwicklungsstufen das Ātman beibehalten, selbst wenn infolge des veränderten Inhalts des Ātman-Begriffes die Gründe, die zur Identifikation führten, hinfällig geworden

[1] Oder auch er bleibt lokalisiert im Leibe, indem er sich in sich selbst, in den Raum innerhalb des Herzens, während des Tiefschlafs zurückzieht. Vgl. Br. Up. 2, 1, 16 (in unserer Darlegung S. 66 f.). — Hillebrandt (Ztschr. f. Buddhismus IV, S. 44) weist darauf hin, daß hier noch in der Loslösung des Ātmans im Tiefschlafe und im Traum eine rein primitive Vorstellung vorliege, wie wir sie jetzt noch bei Völkern finden, die noch „im Banne des Animismus stehen". Wenn hier auch, vielleicht ursprünglich aus primitiver Sphäre stammendes Gedankengut sich findet, so scheint es hier doch in fortgeschrittener, psychologischer Entwicklung des Ātman-Begriffes erst wieder aufgegriffen und verarbeitet zu sein. Vgl. Vorwort zu vorliegender Arbeit und „Tiefschlafspekulation" S. 130 ff.

[2] Sobald der Ātman getrennt vom Leibe nach dem Tode existieren kann, also auf dieser Stufe des Ātman-Begriffes als Subjekt der Sinneswahrnehmungen, haben wir den in der späteren Theologie so bedeutsamen Unterschied von *gebundenem* und *ungebundenem* Ātman; den Unterschied von *individuellem* und *allgemeinem* Ātman gewann man schon auf der Prāṇa-Vāyu-Stufe, indem man als den individuellen Ātman den Prāṇa, als allgemeinen kosmischen den Vāyu aufstellte.

sind. Der Ātman hat nämlich, sobald er vom Prāṇa zur Prajñā wurde, in einem sehr wesentlichen Punkte seine Natur verändert. Nicht mehr durchschweift er als Prāṇa-Vāyu allbelebend, das All durchwirkend, den Raum, ohne an einen festen Punkt lokalisiert zu sein; sondern, sobald er zum Bewußtsein, resp. zum Subjekt der Wahrnehmungen wurde, konsolidiert er sich im gleichen Augenblick in eine geschlossene, an einen bestimmten Ort gebundene Einheit, die sich nicht mehr in das All auflösen läßt. Er wird jetzt zu einem ganz bestimmten Punkte, zum Zentralpunkte im Menschen. Damit verliert er seine makrokosmische Freizügigkeit, die er als Prāṇa-Vāyu besaß, und wird seinem Wesen nach mikrokosmisch [1].

Dementsprechend tritt das Brahman, mit dem die einmal auf der Prāṇa-Stufe gewonnene Identifikation beibehalten wird, eigentlich in einen gewissen Gegensatz jetzt zum Ātman: Das Brahman wird nun zur makrokosmischen Potenz schlechthin im Gegensatz zum mikrokosmischen Ātman.

Da der Brahman-Begriff inhaltlich aber keine weitere Entwicklung seinem Wesen nach zurücklegen konnte, der Ātman-Begriff aber in voller inhaltlicher Entwicklung steht, so fällt bei der festgehaltenen Identifikationsverbindung der beiden dem Ātman die führende Rolle im inhaltlichen Ausbau dieser Verbindung zu. Das Brahman ist inhaltlich abgeblaßt, nur die kosmische Potenz schlechthin. Der Ātman überträgt jetzt auf seine kosmische Entsprechung, d. h. eben auf dieses Brahman, seine eigenen charakteristischen Züge oder vielmehr genauer gesagt: er erweitert seine (jetzt nur mikrokosmisch gewordene) Natur ins Kosmische. Der Ātman, das Subjekt der Wahrnehmungen, ist der innere Lenker im Menschen — nicht etwa nur mehr, wie er als Prāṇa war, und wie es auch dem Charakter des Brahman entspricht, als kontinuierlich den Körper durchströmende Kraft; sondern der Ātman als Prajñā lenkt den Menschen dadurch, daß er die Wahrnehmungstätigkeiten des Menschen zum Bewußtsein und dadurch erst zur eigentlichen Aktivität bringt.

Diesen Wechsel in der Auffassung des inneren Lenkers kann seiner Natur nach der Brahman-Begriff nicht mitmachen, und so haben wir, wenn wir einen derartig gearteten Lenker des Kosmos jetzt finden, eigentlich nicht mehr den Brahman-Begriff, sondern nur einen ins Kosmische erweiterten Ātman-Begriff vor uns. Es ist kein Zufall, daß auch die Bezeichnung Brahman schon an dieser Entwicklungsstufe anfängt, hinter der Bezeichnung Ātman zurückzutreten. Für einen Ātman als Bewußtsein resp. Subjekt der Wahrnehmungen wird jetzt im Makrokosmos ein mit ihm identisches Brahman als Bewußtsein und Subjekt der Wahrnehmungen — zwei dem eigentlichen Brahman-Begriff wesensfremde Attribute! — als Entsprechung postuliert. So wird Bṛ. Up. III, 7, 3 f. der Ātman, offensichtlich gekennzeichnet als Subjekt der Wahrnehmungen, zum inneren Lenker nicht nur des Menschen, sondern übertragenderweise aller Lebewesen überhaupt und sogar alles sogenannt unbelebt Kosmischen.

[1] Aber nicht wird dadurch die Beziehung zum Makrokosmischen aufgegeben, vgl. S. 77.

So heißt es Br̥. Up. III, 7, 6: „. . . der in dem Luftraum seiend, vom Luftraum verschieden ist, den der Luftraum nicht kennt, dessen Leib der Luftraum ist, der den Luftraum innerlich regiert [1], der ist dein Ātman, der innere Lenker, der Unsterbliche." Und ebenso wie vom Luftraum heißt es so auch von der Erde, vom Wasser, Feuer und den übrigen kosmischen Größen und den gesamten Lebewesen. Dies sind offensichtlich dem Wesen nach unbegründete Übertragungen von Verhältnissen, die für den Ātman auf der Prajñā-Stufe im Mikrokosmos gewonnen sind. Denn zutreffend sind diese Vorstellungen vom inneren Lenker, der von dem ihn umgebenden Leibe wesensverschieden ist, nur für den Ātman im Menschen, von dem es Br̥. Up. III, 7, 16 f. heißt: „Der in dem Odem seiend, von dem Odem verschieden ist, den der Odem nicht kennt, dessen Leib der Odem ist, der den Odem innerlich regiert, der ist dein Ātman, der innere Lenker, der Unsterbliche. . . . Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt; nicht gibt es außer ihm einen Sehenden, nicht gibt es außer ihm einen Hörenden, nicht gibt es außer ihm einen Verstehenden, nicht gibt es außer ihm einen Erkennenden; er ist dein Ātman, der innere Lenker, der Unsterbliche." Soweit ist also die Identifikation von Ātman und Brahman auf dieser Stufe schon gediehen, daß selbst in allem Kosmischen und jeglichem Lebewesen der eigentlich nur im Menschen wirkende Ātman, das Subjekt der Wahrnehmungen als wirkend angesehen wird.

b. Ātman (als Subjekt der Wahrnehmungen) = Weltall.

Wenn sich aber auch auf dieser Prajñā-Stufe die Gleichung Ātman-Brahman, da beide innere Lenker sind, als unecht erwiesen hat — der Begriff „Lenker" bedeutet beide Male etwas verschiedenes! — so entsteht doch eben auf dieser Stufe der Ātman-Vorstellung eine neue echte, die alte Identifikation stützende Gleichung: Ātman = Brahman, da beide gleich dem Weltall sind. War in der vorigen Gleichung dieser Prajñā-Stufe der *Inhalt* des Ātman-Begriffes auf den Brahman-Begriff übertragen worden, so erweitert sich in dieser zweiten Gleichung der *Umfang* des Ātman zum Umfang des Brahman-Begriffes. Daß das Brahman = Weltall ist, ist schon früher, S. 51 ff. dargelegt worden. Jetzt gilt es, auch den Ātman-Prajñā als Weltall nachzuweisen. — Auf die eine Wurzel dieser Identifikation haben wir schon oben S. 52 f. hingewiesen: Wie überhaupt die einzelnen mikroskosmischen mit den einzelnen makrokosmischen Größen, wurde besonders der Ātman als der Inbegriff des Mikrokosmischen mit dem Weltall als dem Inbegriff des Makrokosmischen identisch gesetzt.

Eine zweite tiefere Wurzel für diese Identifikation des Ātman mit dem Weltall läßt sich noch bis in die Brāhmaṇa-Zeit zurückführen. Es ist der zau-

[1] Nicht nur mechanisch durchströmend oder das in jedem Dinge jeweilig sich auswirkende Naturgesetz fördernd, wie wir es für das Brahman S. 47 f. ausführten.

berhafte Einfluß, den der Priester durch sein Wissen auf die Dinge ausübt. Der Priester hat die Fähigkeit, mittels des von ihm gewußten Brahmanspruches und mittels der ihm so zur Verfügung stehenden Brahmankraft einerseits die Gegenstände zu *erlangen*, auf die er seine magische Macht richtet [1], andererseits zu diesen Dingen selbst zu *werden* [2]. Für beide Gedanken finden wir noch zahlreiche Beispiele in den älteren Upaniṣaden. So heißt es Chānd. Up. V, 1, 3: „Fürwahr wer da kennt den Standort, der *findet* einen Standort in dieser Welt und in jener Welt." Und gleich daneben sehen wir ein Beispiel für die zweite Art, Chānd. Up. V, 1, 1: „Fürwahr, wer da kennt den Edelsten und Besten, der *wird* zum Edelsten und Besten." — Zahlreiche, sogar formelhaft gewordene Stellen besagen dasselbe: Wer solches weiß, der wird zu dem, was er weiß." Durch den zauberhaften Einfluß, den er so auf diesen und jenen Gegenstand, auf alle Dinge, auf das ganze Weltall hat, wird der Mensch zum Weltall, so daß er von sich sagen kann: „Ich bin das Weltall" (Chānd. Up. II, 21, 4).

Die dritte Wurzel für diese Identifikation endlich liegt in der eigentlichen Ātman-Lehre selbst begründet. Und zwar finden sich die Anfänge derselben schon erkennbar auf der Entwicklungsstufe, wo der Prāṇa seine Überlegenheit über die anderen Organe errang. Wie wir dort ausführten, ist der Prāṇa als Organ der Ernährung und Verdauung derjenige, von dem die andern Organe in ihrer Ernährung abhängig sind; um an der Speise teilnehmen zu können, müssen sie in ihn eingehen. Vgl. Br. Up. I, 3, 17: „Was immer an Speise gegessen wird, das wird von diesem (Prāṇa) gegessen. . . . Da sprachen jene: . . . Laß uns mit Dir an dieser Speise teilnehmen. Wohlan, so sprach er, so geht alle in mich ein. So sei es, sprachen sie, da gingen sie von allen Seiten in ihn hinein." Und andererseits aus der Tatsache, daß der Prāṇa unermüdlich und deshalb das einzige Organ ist, das auch im Schlaf tätig bleibt, schließt man, daß die andern Organe im Schlafe in ihn eingegangen sind. Vgl. Chānd. Up. IV, 3, 3: „Der Prāṇa ist der An-sich-Raffer, denn, wenn einer schläft, so geht in den Prāṇa ein die Rede, in den Prāṇa das Auge, in den Prāṇa das Ohr, in den Prāṇa das Manas; denn der Prāṇa rafft sie alle an sich." — Die aus diesen angeführten physiologisch-psychologischen Beobachtungen gewonnene Vorstellung, daß die Organe in den Prāṇa eingehen, wird dann noch dahin erweitert, daß sie mit dem Prāṇa eins werden, vgl. Br. Up. I, 5, 21: „Da wurden alle andern Organe zu seiner Gestalt, darum werden dieselben nach ihm benannt und heißen Prāṇas." Und Chānd. Up. V, 1, 15: „Darum nennt man sie nicht die Reden, die Augen, die Ohren, die Manas, sondern die Prāṇas nennt man sie, denn der Prāṇa ist sie alle."

Diese Ansicht, daß die Organe in den Prāṇa eingehen und in ihm zur Einheit werden, lag also vor, als der Prāṇa zur Prajñā erweitert wurde; aber als das „Bewußtsein" entdeckt wurde, trat ein neuer und ungeahnt weittragender

[1] Vgl. z. B. Ait. Br. II, 33 und III, 3.
[2] Vgl. z. B. Śat. Br. II, 2, 4, 1.

Faktor hinzu. Das Bewußtsein ist nicht, wie es der Prāṇa gewesen war, nur der Einigungsort aller *Organe*, sondern darüber hinaus auch der Einigungsort aller *Dinge*. Schon oben S. 65 ff. haben wir das Bewußtsein als den Zentralpunkt aller Organe und die Aufnahmestation für ihre Wahrnehmungen kennengelernt, d. h. also im Bewußtsein laufen zunächst alle Organe und weiterhin auch alle Wahrnehmungen von Dingen in einem Punkte zusammen. Daß aber aus dem Einswerden aller Organe und der *Vorstellungen* der Dinge im Bewußtsein ein Einswerden *der Organe und der Dinge* im Bewußtsein wird, liegt in der Auffassung begründet, daß die Vorstellung eines Dinges und das Ding selbst gleichbedeutend sind [1], und daß, wenn man die *Vorstellung* eines Dinges in sich aufgenommen hat, man auch das Ding *selbst* in sich aufgenommen hat. Darum schillern auch die Ausdrücke: Name, Gestalten, Töne usw. in dieser doppelten Bedeutung. Oben S. 66, wo wir vom Bewußtsein ausgingen, in welchem das, was die Organe ihm zutragen, dem Menschen bewußt wird, hatten wir Gestalten, Töne usw. als *Wahrnehmungen* von den Dingen gefaßt. Daß diese Ausdrücke aber gleichzeitig auch die Dinge selbst bezeichnen, geht aus Kauṣ. Up. III, 4 f. hervor, wo auf die Ankündigung: „Nun wollen wir auseinandersetzen wie (auch) alle (bhūtāni) *Dinge* in dieser Prajñā eine Einheit bilden", dargestellt wird, wie Name, Gestalt und Töne in der Prajñā eine Einheit bilden. „Die Rede ist als ein Teil von ihr (der Prajñā) aus ihr herausgezogen [2]. Von dieser (Rede) ist der Name das nach außen versetzte Dingelement . . . . das Auge ist als ein Teil von ihr aus ihr herausgezogen, von diesem ist die Gestalt das nach außen versetzte Dingelement." Und ebenso lautet es dann von den andern Sinnesorganen und Sinnesobjekten. Weiter heißt es dann Kauṣ. Up. III, 4: „Die Rede schüttet aus ihm (dem Körper in der Bewußtlosigkeit) alle Namen in sich hinein [3], (denn) durch die Rede erlangt man alle Namen, der Odem schüttet alle Gerüche in sich hinein, durch den Odem erlangt man alle Gerüche." — Ebenso wie ja alle Organe und *Dinge*, nicht nur die *Wahrnehmungen* von den Dingen, einerseits aus dem Bewußtsein als Einigungsort hervorgehen, andererseits in das Bewußtsein als Einigungsort eingehen, ist auch in der oben schon zitierten Stelle Kauṣ. Up. III, 3 der Prāṇa-Prajñā als Einigungsort aller Organe und Dinge, nicht nur der Wahrnehmungen von den Dingen gedacht: „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, dann ist er eben in dem Prāṇa (sc. Prāṇa-Prajña) zur Einheit geworden, dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge

[1] Diese Vorstellung, so sehr sie uns auch an hochentwickelte griechische Erkenntnistheorie erinnert, scheint ihre Wurzel doch im primitiven, magischen Glauben zu haben: durch das Vorstellen des Dinges besitzt man das Ding, vgl. S. 71 f. Hier liegt also eine rückwärtige Verankerung der Ātman-Lehre mit magischen Vorstellungen der Brāhmaṇa-Zeit vor, nicht aber eine von späteren Erklärern leicht hineindeutbare Lehre von der nur fiktiven Realität der Dinge.

[2] Text: udūḍham; Deußen: udūlham (?).

[3] asmād. . . . abhivisṛjate.

mit allen Gestalten ein . . .“ usw. „Und wenn einer aufwacht, dann geschieht es, daß wie aus einem (flammenden) Feuer . . . . die Funken auseinanderstieben, daß also aus dem Ātman alle Organe . . . . heraustreten und aus den Organen . . . . *die Welten.*“

Und in gleicher Reihenfolge gehen durch die Vermittelung der Organe aus dem Vijñānamayaḥ puruṣaḥ alle diese Dinge hervor, wenn es Bṛ. Up. II, 1, 20 von ihm heißt: „Gleich wie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also entspringen auch aus dem Ātman alle Organe, alle *Welten* alle Götter, *alle Dinge.*“

In diesen Bildern handelt es sich nicht etwa nur darum, daß zwei wesensfremde Dinge eine *äußerliche* Einheit miteinander gewinnen, sondern es soll mit dieser Metapher auch die *Wesens*gleichheit zwischen dem Bewußtsein und den Dingen ausgedrückt werden. Das geht deutlich hervor aus Muṇḍ. Up. II, 1, wo das gleiche Bild, wie im Bṛ. Up. II, 1, 20 von dem Feuer und dem aus ihm ausstiebenden Funken mit dem ausdrücklichen Hinweis wiederholt wird, daß es sich in diesem Bilde um die Veranschaulichung von zwei wesensgleichen Dingen handelt [1].

Auch von dem Endgliede dieser Reihe: Prāṇa-Prajñā-vijnānamayaḥ-puruṣaḥ, nämlich von dem Ātman als Subjekt der Wahrnehmungen, heißt es ähnlich: Bṛ. Up. II, 4, 11: „Dieses (Subjekt der Wahrnehmungen) ist, gleich wie der Einigungsort aller Gewässer der Ozean ist, ebenso der Einigungsort aller Tastempfindungen als Haut . . . . aller Geschmacksempfindungen als Zunge . . . . aller Gerüche als Nase . . . . usw.“

Indem so alle Dinge, ja das ganze Weltall in den Ātman zur Einheit eingehen, wird — man denke an die die Wesensgleichheit veranschaulichenden Beispiele vom Feuer und Funke usw.! — der Ātman zum Weltall. So haben wir auf diesem etwas umständlichem Wege auch die Formel Ātman = Weltall gewonnen. Daß diese Endformel aus der obigen psychologischen Entwicklungsreihe hervorgegangen ist, schimmert noch durch an Stellen wie Bṛ. Up. II, 4, 6 wo derjenige als im Irrtum befangen erklärt wird, „der das Weltall als *außerhalb* des Selbstes weiß“ [2]. Oder Bṛ. Up. I, 4, 7: „Darum ist dieses die Wegespur des Weltalls, was hier der Ātman ist, denn durch ihn kennt man das ganze Weltall.“ *Der Endgleichung näher* kommen dann Stellen, wie Bṛ. Up. II, 4, 5: „Wer den Ātman gesehen . . . . verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt.“ Und Bṛ. Up. II, 4, 6: „Dieses ist der Brahmanenstand, dieses der Kriegerstand, dieses die Welträume, dieses die Götter, dieses die Wesen, dieses das Weltall, was dieser Ātman ist.“

[1] Spätere Sekten, die die Nichtidentität zwischen Einzelseele und Gott lehren wollen, machen sich die Vieldeutigkeit einer Metapher zunutze und wollen im Bilde des Feuers und der aus ihm sprühenden Funken eine Wesenverschiedenheit zwischen dem Urquell und seinen Ausstrahlungen sehen. Daß das Bild aber ursprünglich im Sinne der Wesens*gleichheit* gebraucht war, zeigt deutlich die Muṇḍaka-Stelle.

[2] „In etwas anderm als im Selbst erkennt“ (Böhtlingk).

Erinnern wir uns daß wir oben die Formel: Brahman = Weltall aus ähnlichen Gründen der Immanenz des Weltalls im Brahman gefunden haben (s. S. 53) und halten wir die jetzt unabhängig vom Brahman-Begriff gewonnene Formel: Ātman = Weltall daneben, so finden wir in dieser Immanenz-Gleichartigkeit von Ātman und Brahman wieder eine neue Begründung für deren Identifikation.

Faßten wir auf der Prāṇastufe den Ātman und das mit ihm identische Brahman als die bewegende und lenkende Kraft im Universum, so konnten wir ihr Verhältnis zur Welt zusammenfassen in die Formel: Die Welt *hat* einen Ātman (Brahman), der identisch ist mit dem Ātman in mir. Unter diesem auf der Prajñā-Stufe neugewonnenen magisch-psychologischen Gesichtspunkt der Identität von Ātman und Welt ergibt sich die Formel: Die Welt *ist* der Ātman. Also haben wir auch beim Ātman genau wie beim Brahman das Paradoxon, daß derselbe Ātman der Lenker der Dinge und die Dinge selbst ist.

D. Der Ātman als Subjekt der geistigen Funktionen (cit).

In unserer bisherigen Darlegung der Ātman-Lehre hat sich uns *ein* Entwicklungsgesetz unwillkürlich ergeben. Die Entwicklung des Ātman-Begriffes schreitet fort vom Grobmateriellen zu immer Feinerem. Der Ātman wird, nachdem er erst aufgefaßt war als Leib (Nahrung), zum Prāṇa, zur Prajñā, zum Subjekt der Wahrnehmungen. Der Prāṇa, der Lebenshauch, hat seinen Sitz im Materiellen, nährt sich vom Materiellen; ist, wie wir S. 63 ausführten, deshalb auch noch selbst feinmateriell. Und auch die Prajñā, die wir doch wohl in Bṛ. Up. IV, 2, 2 f. unter dem Puruṣa im rechten und linken Auge annehmen dürfen [1], trägt noch den Charakter des Feinmateriellen, wenn es heißt: „Ihre (des Puruṣa im rechten und des Puruṣa im linken Auge) Nahrung ist die Blutmasse im Herzen, ihre Bedeckung ist das, was wie ein Geflecht in dem Herzen ist, und der Pfad, auf dem sie einherwandeln, das ist die Ader, welche aus dem Herzen nach oben verläuft. Gleich wie ein Haar, wenn es tausendmal gespalten ist, so sind einem im Herzen die hitāḥ genannten Adern gegründet; durch diese fließt (ihnen) jenes Zufließende (die Nahrung) zu. Darum hat er (der Puruṣa im rechten und linken Auge) gleichsam eine auserlesenere Nahrung als jenes körperliche Selbst."

Auch das Subjekt der Wahrnehmungen wird noch nicht entschieden als reingeistig aufgefaßt; denn Chānd. Up. VIII, 12, 2 f., wo der inkorporierte Ātman im Gegensatz zum Körper gestellt wird, ist dessen Körperlosigkeit nur eine Feinmaterialität wie die des Windes, der Wolke, des Blitzes usw.

[1] Hier ist unter Puruṣa im Auge wohl nicht die den Primitiven geläufige Vorstellung vom „Augenmännchen" zu verstehen, sondern puruṣa ist etwa so, wie wir es S. 70 ff. faßten, als das Aktive im Auge beim Vorgang des Sehens aufzufassen, also gleich (Prajñā oder) vijñānamayaḥ puruṣaḥ. Auf diese Deutung weist auch der Kontext, der die hitāḥ als Pfad für diesen Puruṣa im Auge ebenso bezeichnet, wie Bṛ. Up. II 1, 19 die hitāḥ als Pfad für den vijñānamayaḥ puruṣaḥ genannt werden.

Ganz allmählich bahnt sich der Uebergang zu der auswählenden Beschränkung des Ātmans auf nur bestimmte Funktionen an. Ursprünglich ist der Ātman das Subjekt *aller* Sinnesorgane, der fünf Erkenntnissinne sowohl als auch der fünf Tatsinne, die auch die grobmateriellen Vorgänge des Tastens, Zeugens, Entleerens usw. umfassen (vgl. Bṛ. Up. II, 4, 11). Später vergißt man, daß dem Ātman bei allen zehn Sinnen die Funktion des Subjektes der Wahrnehmungen zukommt und erwähnt ihn nur als Subjekt der fünf Erkenntnissinne, die feiner als die fünf Tatsinne sind. Dann beginnt man auch noch seine Funktion innerhalb der Reihe der fünf Erkenntnissinne, entsprechend dem Gesetz der Entwicklung zum immer Geistigeren, umzumodeln. Man legt jetzt innerhalb der Fünferreihe weniger Gewicht auf die niederen vegetativen Organe, auf das Riechen, Atmen usw., man sondert vielmehr die höheren zerebralen Funktionen aus, nämlich die Funktionen des Sehens, Hörens, Verstehens und Erkennens. Und demzufolge spricht man von dem Ātman jetzt nur noch als „Seher des Sehens, Hörer des Hörens, Versteher des Verstehens, Erkenner des Erkennens" (Br. Up. III, 4, 2). Ähnlich heißt es Bṛ. Up. III, 7, 23: „Nicht gibt es außer ihm (dem Ātman) einen Sehenden, nicht gibt es außer ihm einen Hörenden, nicht gibt es außer ihm einen Verstehenden, nicht gibt es außer ihm einen Erkennenden" (vgl. auch Bṛ. Up. II, 4, 5; III, 8, 11 usw.).

In der Tendenz, den Nachdruck auf die zerebralen Funktionen zu legen und diese Funktionen in sich immer noch mehr zu differenzieren, geht man noch weiter in Ait. Up. 3, 1 f., wo man sich geradezu die Frage stellt: „Welcher von beiden ist dieser Ātman? Ist es etwa der, durch den man (die Gestalt) sieht, oder der, durch den man (den Ton) hört, oder der, durch den man die Gerüche riecht oder der, durch den man die Rede äußert, oder der, durch den man Süßes und Nichtsüßes unterscheidet. — Nein, mit diesem Subjekt der Wahrnehmungen trifft man nun nicht mehr das wahre Wesen des Ātman. „Er ist vielmehr der Inbegriff dessen, was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschluß, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung."

So taucht jetzt über dem Subjekt der Wahrnehmung ein neuer Faktor auf, der in seinen Funktionen nicht mehr unmittelbar von den Sinneswahrnehmungen abhängig ist und sich in immer weitergehender Verfeinerung und Loslösung — nicht nur vom groben Leib und dem feinmateriellen Prāṇa —, sondern allmählich auch von den Sinnesorganen zum Bewußtsein der reinsten psychologischen Funktionen entwickelt. Hier haben wir wohl das letzte Glied in der Entwicklungsreihe des Ātman erreicht, indem wir die letzte psychologische Verfeinerung gewonnen haben. Zweifelhaft erscheint es aber, ob wir selbst mit *dieser* Stufe der psychologischen Reihe den prinzipiellen Übergang in ein anderes genus, nämlich ins rein Geistige machen müssen, oder ob wir hier nur einen Feinkörper (man denke an den sūkṣmaśarīra des Sāṃkhya) vor uns haben, der beim Tode aus dem Grobkörper auszieht und sich dann in der nächsten Existenz eine neue grobmaterielle Hülle sucht. Ganz frei vom Ma-

teriellen scheint auch dieser Ātman, das Subjekt des Erinnerns, Überdenkens, Erkennens usw. nicht zu sein, denn auch er noch ist abhängig in seiner Funktion von der grobmateriellen Nahrung, wenn auch indirekt. So heißt es Maitrāy. Up. VI, 13 (Deußen)[1]: „. . . . Nämlich die Essenz der Nahrung ist der Prāṇa, die des Prāṇa das Manas, die des Manas die Erkenntnis, die der Erkenntnis die Wonne."

An diese Entwicklungsphase des Ātman knüpft Jacobi (Licht des Ostens, Seite 148) unseren westlichen Seelenbegriff an. Dem widerspricht aber, daß der Ātman erstens nicht immateriell ist und zweitens auch nicht individuell. Wenn er auch in normal-psychologischen Bewußtseinszuständen im Innern des Herzens lokalisiert ist, ist er doch nicht losgelöst von den kosmischen Verbindungen, mit denen er auf früheren Stufen der Entwicklung identisch war, identisch teils aus sachlich begründeter Eigenschaftsgemeinschaft, teils aus dem zu allen Zeiten im indischen Denken erkennbaren Hang, frühere kosmische Erkenntnisse lebendig zu erhalten neben den neu gewonnenen psychologischen; und endlich wird auch dem Ātman keine individuelle, gesonderte Unsterblichkeit zugesprochen, wie unser Seelenbegriff sie postuliert.

Es steht für diese Stufe der Ātman-Erkenntnis aber fest, daß er nicht mehr direkt mit der groben Materie in Verbindung tritt, er ist zwar indirekt noch der „Genießer" (bhoktṛ) dessen, was die überwundenen, ihm jetzt untergeordneten Ātmanstationen in gleichsam ausdestillierter Form an ihn heranbringen. So ist er (Kā. Up. III, 3—4)[2] nicht direkt an der Wagenfahrt = empirischem Erleben beteiligt, aber er ist, selbst untätig, der Anreger und Genießer.

Die Reinheit vom Grobmateriellen für den Ātman wird uns in Kā. Up. IV, 13 unter der Metapher des Leuchtens „als rauchlose" (d. h. vom Grobmateriellen freie) „Flamme" geschildert, oder man nannte den Ātman in dieser Eigenschaft „der Lichter Licht" (Bṛ. Up. IV, 4, 16 und Muṇḍ. Up. II, 2, 9), oder definierte ihn Sarva-Up. 12: „Es leuchtet wie reines Gold der Ātman, dessen Wesen nur vijñāna und cit ist"[3]. Der Übergang zu dieser Metapher der Erkenntnis als Licht ist noch spät erkennbar in der Wendung der Māṇḍ. Kār. 3, 35: „Der Ātman (Brahman) ist ringsum ‚Erkenntnislicht'" (jñānâlokam samantataḥ).

So hat sich also der Begriff des Ātman entwickelt zur Vorstellung von einer

[1] Siehe Nachtrag.

[2] Ein Wagen*fahrer* ist, wisse, der Ātman, Wagen ist der Leib, *den Wagen lenkend ist buddhi* (Vernunft), manas (Verstand), wisse, der Zügel ist, die Sinne, heißt es, sind Rosse, die Sinnendinge ihre Bahnen" . . .

[3] Dieser Ātman-Begriff des Höhepunkts der Entwicklung läßt sich nicht mit einer bestimmten empirisch psychologischen Größe gleichsetzen, er „überdenkt" nur das Ganze, ist deshalb, wie Kā. Up. III, 3 f. in der Wagenfahrt symbolisiert, auch empirisch-psychologisch für den Menschen zu entbehren (vgl. „Tiefschlafspekulation", S. 131), deshalb wird er auch vom Buddhismus in seiner Anattālehre geleugnet, da der Buddhismus sich auf die Zergliederung des der Beobachtung zugänglichen psychischen Lebenslaufs und seiner Phänomene beschränkt.

reinen, von den Sinnesorganen freien Erkenntnis, dem reinen Denken (cit) [1]. Die späteren Theologen aber, die, wie wir in der Einleitung ausführten, in den heiligen Texten der Upaniṣaden überall die Einheit der Lehre annehmen, und nicht, wie sich als notwendig erwiesen hat, eine Entwicklung derselben in Betracht ziehen, suchen sich Belegstellen für ihre Lehre vom Ātman als cit = reine, von den Sinneswahrnehmungen freie Erkenntnis auch schon an den Stellen der heiligen Texte, wo diese Erkenntnis noch nicht rein und noch nicht von den Sinneswahrnehmungen unabhängig ist, wo allerdings das Wesentliche schon in der Erkenntnis gesucht wird. Es sind dies die Stellen der Br̥. Up., wo vom Ātman noch als Subjekt des Sehens, Hörens, Verstehens und Überdenkens gesprochen und der Ātman schon in diesem Sinne als „aus Erkenntnis bestehend" genannt wird, nämlich Br̥. Up. II, 4, 12: „Dieses große endlose, uferlose Wesen, der aus lauter Erkenntnis bestehende (vijñānaghana)" und Br̥. Up. IV, 5, 13: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein (unterschiedliches) Inneres oder Äußeres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht, also fürwahr hat auch dieser Ātman (das Subjekt der Wahrnehmung) kein (unterschiedliches) Inneres oder Äußeres, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis", ferner Br̥. Up. IV, 3, 7: der Ātman ist „unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist" (vijñānamayaḥ antarjyotiḥ puruṣaḥ). — Wir werten diese Stellen nur freilich erst als Übergangsstufe. Der Ātman wird hier fälschlich schon als ganz aus Erkenntnis bestehend bezeichnet, wo er hier noch verknüpft ist mit den objektnahen Sinneswahrnehmungen des Sehens und Hörens.

Verhältnis des Ātman als „reine Erkenntnis" zum Brahman.

Obgleich jetzt der Ātman von der Außenwelt losgelöst, geschützt im innern psychologischen Zentrum sitzend gedacht wird („der in der Höhle tief versteckte Alte", Kā. Up. II, 12), behält er doch die Identität mit dem Kosmischen, die Freizügigkeit ins All bei. Auch von diesem Ātman wird noch gesagt, daß er Brahman sei, obgleich wesentliche Eigenschaften dieses letzten psychologischen Ātman dem Brahmanbegriff geradezu widersprechen. Dieser Ātman ist fest lokalisiert an einer bestimmten Körperstelle, nicht mehr freizügig im ganzen Körper, fluidal alles durchdringend wie der Prāṇa. Als Zentralpunkt und Subjekt *aller* Wahrnehmungen hatte er sich noch nicht auf einen so kleinen Wirkungskreis zurückgezogen, war noch nicht so statisch geworden, wie auf dieser letzten Stufe, wo er nur das Subjekt der *intellektuellen* Fähigkeiten geworden ist und so in einem wesentlichen Punkt einen Gegensatz zum dynamischen alldurchdringenden Brahman bildet. Trotzdem behält man

[1] Eine Übersetzung des Wortes Cit ist schwierig, entsprechend der uns fremdartigen Vorstellung, daß Cit = Subjekt und Objekt der Tätigkeit des Denkens und gleichzeitig die Tätigkeit selbst ist.

das Postulat der Identität beider bei und teilt auch dem Brahman Eigenschaften zu, die nur dem psychologisch höchst verfeinerten Ātman zukommen und läßt andererseits Eigenschaften daneben bestehen (z. B. die Unendlichkeit), die dem Brahman zu Recht zuerteilt werden, aber im gewissen Gegensatz zu den vorhergenannten Ātman-Eigenschaften stehen.

So heißt es vom Brahman Chānd. Up. III, 14, 2 f.: „Verstand (Manas) ist sein Stoff, Leben (Prāṇa) sein Leib, Licht seine Gestalt, sein Ratschluß ist Wahrheit (= Ātmaneigenschaften), sein Selbst der unendliche Äther (ākāśa) (= Brahmaneigenschaften). . . . . Dieses *(Brahman)* ist meine Seele (Ātman) im inneren Herzen", und Taitt. Up. II, 1: „Als Realität, als Erkenntnis (jñānam) — als unendlich, wer so das Brahman kennt — in der Höhle (des Herzens) verborgen — und im höchsten Raum. . . ."

Fälschlich wird auch auf dieser Stufe das makrokosmische Brahman gleichgesetzt dem mikrokosmisch lokalisierten Ātman. Daß aber diese Auffassung des Brahman, so üblich sie auch geworden ist, dem Brahman-Begriff durchaus wesensfremd ist, haben wir aus dem Brahmanbegriff schon früher entwickelt (vgl. S. 48 ff.). Man scheint auch in den späteren Upaniṣaden diese mikrokosmische Interpretation des Brahman als falsch empfunden zu haben, denn man gebraucht später für den Begriff Welt„seele" auch fast ausschließlich immer nur die naturgemäßere Bezeichnung Paramâtman statt Brahman.

Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die Gründe, die zur Identifikation von Ātman und Brahman geführt haben. Der allgemeine Hang zu Identifikationen [1], das Bestreben, Altes neben Neuem gelten lassen zu wollen, bereitete auch dieser Identifikation den Boden. Ihre feste Begründung bekam sie aber aus einer Reihe von Zügen, die dem Brahman mit dem Ātman gemeinsam sind.

Das Brahman ist die bewegende Kraft, der Ātman als Prāṇa-Vāyu ist die bewegende Kraft; das Brahman ist das Höchste (im Kosmos), der Ātman ist das Wesentliche (im Menschen und als Vāyu auch im Kosmos). Das Brahman ist das Feine gegenüber dem Grobmateriellen, der Ātman ist das Feine gegenüber dem Grobmateriellen. Das Brahman ist das Unsterbliche, der Ātman ist das Unsterbliche. Wie das Brahman als belebende und bewegende Kraft in die Welt eingegangen, so geht der Ātman bei der Geburt des Menschen als belebende und bewegende Kraft in den Menschen ein (vgl. Bṛ. Up. IV, 3, 8). Beide, Ātman sowohl als Brahman, haben makrokosmischen und mikrokosmischen Charakter. Das Brahman als spezielle rituelle Größe, als bestimmte Art von Hymnus, Gebet usw. ist mikrokosmisch; Brahman als allbewegende Kraft ist makrokosmisch. Ātman als das Wesentliche im Menschen als Leib, Bewußtsein, Subjekt der Wahrnehmungen ist seiner Natur nach mikrokosmisch; Ātman als Prāṇa-Vāyu und Ātman = Weltall sind makrokosmisch.

So tragen die beiden Größen, Brahman und Ātman, ihrer Natur nach so viel

[1] Vgl. unsere früheren Ausführungen S. 51 ff. und auch Oldenberg: Weltanschauung der Brāhmaṇatexte, S. 110 f.

verwandte Züge, daß sie zu einer einzigen Größe zusammenfallen konnten: So wird der Ātman identisch mit dem Brahman.

Oldenberg (Lehre der Upaniṣaden S. 44 f.) will die Identifikation von Ātman und Brahman folgendermaßen erklären: „Das Brahman, etwa heilige Macht, gelangte allmählich zur universellen Bedeutung des Allwesens. Weiter postulierte man neben dem Selbst, dem Ātman des einzelnen Wesens, ein universelles Selbst, einen universellen Ātman. Diese beiden Wesenheiten, die beide zur universellen Macht aufgestiegen waren, das Brahman und der (All)Ātman fielen jetzt zusammen." An anderer Stelle führt Oldenberg denselben Gedanken in bildlicher Form aus, indem er von dem Ātman und Brahman als zwei unendlich gewordenen Kreisen spricht, und findet in dieser reinen Zufälligkeit, die keine Wesensverwandtschaft zwischen beiden voraussetzt, die Begründung ihrer Identität. Es handelt sich aber nicht nur darum, die Identifizierung des *unendlich* gewordenen = makrokosmischen Ātman mit dem *unendlich* gewordenen Brahman zu erklären, d. h. nur in der *Quantität* die Verwandtschaft zwischen beiden Begriffen aufzuzeigen, sondern hauptsächlich gerade darum, die *qualitative* Verwandtschaft des Ātman — und zwar selbst in seiner mikrokosmischen Bedeutung — zum Brahman darzulegen, was die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung war.

Infolgedessen wird häufig auch in den Texten der Unterschied zwischen Ātman und Brahman nicht mehr aufrechterhalten; es wird der eine Begriff eingesetzt bei einer Funktion, die ursprünglich ausschließlich dem andern zukommt, so Taitt. Up. II, 1: „Aus diesem *Ātman* ist entstanden der Äther . . ." oder Kauṣ. Up. III, 9, wo auch der Prajñā-Ātman „*Hüter der Welt, Gebieter der Welt* und *Allherr*" genannt wird, oder auch, wenn es Ait. Up. III, 3 heißt: „Alles was lebt, was da geht und fliegt und was bewegungslos, alles dies ist vom *Bewußtsein* gelenkt, im *Bewußtsein* gegründet ist die *Welt*. . . ." (Vgl. auch die früher angeführten Zitate vom Brahman als *bewußter* innerer Lenker S. 70 f.).

Blicken wir noch einmal auf die Entwicklung des Ātman- und Brahman-Begriffes zurück, so finden wir eine logisch interessante Tatsache: das Brahman beginnt als ein inhaltlich vollbestimmter Begriff und endet nach seinem Zusammentreffen mit dem Ātman als ein leerer Form-Begriff (Summum im Kosmos oder gar Summum schlechthin); der Ātman dagegen ist von Haus aus ein leerer Formbegriff (= das Wesentliche) und liefert zuletzt für die Verbindung Brahman-Ātman den (psychologischen) Inhalt.

III. DER GOTTESBEGRIFF.

Die späteren Vedānta-Theologen haben die Attribute des Göttlichen, die dem Brahman-(Ātman) beizulegen sind, zusammengefaßt in der sogenannten sac-cid-ānanda-Formel: Brahman ist das Seiende (sat), Erkenntnis (cit) und Wonne (ānanda). Wie das Brahman zu dem ihm von Haus aus fremden Attri-

bute Erkenntnis (cit) gekommen ist, haben wir auseinandergesetzt. In kürzeren Ausführungen müssen wir nun auf die Gedankengänge eingehen, die zur Aufstellung der beiden anderen Attribute geführt haben.

A. Brahman = die Wonne.

Mit dem Begriff cit, reine Erkenntnis, haben wir den Höhepunkt des „Gottes"-Begriffes der Upaniṣaden gefunden, soweit er aus dem Ātmanbegriff abzuleiten ist. Aber in dieser psychologischen Entwicklungsreihe hat naturgemäß der Ātman (Brahman) entsprechend seinem intellektualistischen und individual-menschlichen Ursprung wenig universal göttliche Züge. Für das religiöse Gefühl war hier eine Lücke, die außer durch die dem Brahman eigenen göttlichen Qualitäten [1] ausgefüllt wurde durch die Aufstellung des weiteren Attributes für den Ātman-Brahman: Wonne (ānanda) [2]. Naturgemäß sucht man göttliche Qualitäten, die entweder an das All-walten des Göttlichen (ableitbar vom Brahmanbegriff) oder an übersteigerte Individualgefühle (ableitbar vom Ātman) anknüpfen. Der Schnittpunkt dieser beiden Gedankenlinien ist das Postulat der Wonne als Qualität des Göttlichen. Und dieses eigentlich religiöse und gefühlsmäßige Element, die Wonne, trifft nach indischer Vorstellung mehr das Wesen des Göttlichen und wird deshalb später höher gewertet als alle aus der intellektual-psychologischen Entwicklungsreihe des Ātman und aus dem ursprünglichen Wesen des Brahman gewonnenen Elemente, selbst als die reine Erkenntnis. Zum Ausdruck kommt dies Taitt. Up. III, 2 ff., wo über der Auffassung des Brahman als Nahrung, Brahman als Prāṇa, Brahman als Manas, Brahman als Erkenntnis die Auffassung des Brahman als Wonne als höchstes steht. Ebenso lehrt Taitt. Up. II, 1 ff. über dem annarasamayaḥ, prāṇamayaḥ, manomayaḥ, und vijñānamayaḥ-Ātman als obersten den ānandamayaḥ, den wonnevollen Ātman [3].

Die Vorstellung von dem Göttlichen als Wonne ist, wie gesagt, nicht ohne weiteres aus der intellektual-psychologischen Entwicklungsreihe des Ātman-Begriffes erkennbar, wenn auch zeitweilig, weil ein Postulat des Göttlichen, lose damit verknüpft entstanden. Die Wurzeln für dieses Postulat der Wonne reichen weiter zurück als die Entwicklung des Ātman-Begriffes verfolgbar ist; sie gründen sich z. T. auf die Svargavorstellungen, die zwar vor den Upaniṣadgedanken liegen, aber noch deutliche Reflexe in die Upaniṣaden hineinwerfen. Zum andern Teil knüpfen sie freilich an die Vorstellungen vom Brahman, vom Prāṇa, der Prajñā und dem vijñānamayaḥ puruṣaḥ an.

Mit den Svarga-Himmelvorstellungen berührt sich zunächst ganz allgemein die Forderung eines jenseitigen, leidlosen, glücklichen und wonnevollen Zu-

[1] Entsprechend seinem Ursprungsgebiet eignet sich der Brahman-Begriff eher zur Verbindung mit göttlichen Zügen, vgl. S. 55 f.

[2] Zu diesem Kapitel vergleiche als Ergänzung „Tiefschlafspekulation" S. 140 ff.

[3] Diese Stelle spricht gegen Jacobis Ansicht (L. d. O. S. 144 f.), daß die Auffassung des Brahman = Cit eine höhere Stufe als Brahman = Wonne darstelle.

standes. Dieses eudämonistische Streben findet für die Upaniṣad-Periode seine Erfüllung in der Aufstellung der Wonne der Brahmanwelt [1], die an die Stelle des alten Svarga tritt und auch ihre Verwandtschaft mit dem Svarga anfangs nicht verleugnen kann: die oft primitiven und ungeläuterten Vorstellungen vom Svarga werden vielfach noch auf die Brahmanwelt übertragen. So besteht nach Chānd. Up. VIII, 4, 2 die Seligkeit der Brahmanwelt darin, daß dort ein jeder sehend, heil, gesund wird. Die Wonne wird Chānd. Up. VIII, 12, 3 aufgefaßt als ein Zustand der Freude, wie er den Seligen des Svarga winkt: „Das ist der höchste Geist (uttamapuruṣa), der dort umherwandelt, indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern oder mit Wagen oder mit Freunden.“ Diese Beschreibung der Brahmanwelt wird in Kauṣ. Up. I, 3 ff. ausführlicher; szenische Details werden eingefügt.

So stammt wohl auch schon aus der Svargazeit der Gegensatz zwischen *dieser* Welt als dem Reiche des Vergänglichen, des Todes und des Leidens einerseits und *jener* Welt des Unsterblichen, der Beständigkeit, der Leidlosigkeit andererseits [2]. Vgl. Bṛ. Up. IV, 3, 7 ff.: „Diese Welt, die Gestalten des Todes . . . . nämlich, wenn dieser Puruṣa geboren wird, wenn er eingeht in den Leib, so wird er mit den Übeln zusammengeknetet; wenn er auszieht, wenn er stirbt, so läßt er die Übel hinter sich. . . . .“ Gegenübergestellt werden hier „die Übel (dieser Welt) und die Wonne (jener Welt)“.

Auch die Zeit, wo man den Ātman als Prāṇa, den Lebenshauch im Menschen, ansah, liefert Beiträge zur Aufstellung dieses Attributs der Wonne für das Göttliche, indem auch der Prāṇa-Vāyu, der als das Göttliche aufgefaßt wird, indirekt oder direkt als Wonne bezeichnet wird. Der Prāṇa ist im Gegensatz zu allen anderen Organen allein frei von Müdigkeit und Tod. „Alle Organe nämlich packt als Müdigkeit der Tod, . . . nur nicht den Prāṇa, den Lebenshauch . . . der, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet“ (Bṛ. Up. I, 5, 21). Darum heißt es auch vom Prāṇa: „Von ihm bleibt der Tod fern“ (Bṛ. Up. I, 3, 9) [3].

Weiter sagt man vom Prāṇa, daß er unberührt ist vom Bösen. Man motiviert dies ursprünglich sehr einfach: Chānd. Up. I, 2, 2 ff.: „Mit dem Geruch . . . . riecht man beides, das Wohlriechende und das Übelriechende, denn er ist mit Übel geschlagen. . . .“ Ebenso ist es der Fall mit der Rede, dem Auge, dem Ohr und dem Manas. „Aber mit dem Zentralprāṇa (dem Lebenshauche) unterscheidet man nicht Wohlriechendes und Übelriechendes, denn er hat das Übel von sich abgeschlagen.“

---

[1] In demselben Maße wie das Brahman die vedischen Götter, den Indra und Prajāpati, überflügelte, wurde die Brahmanwelt zur höchsten über der Götterwelt, Indrawelt und Prajāpatiwelt (vgl. Bṛ. Up. III, 6).

[2] Wir haben hier deutlich als Wurzel des sogenannten indischen Pessimismus Lebensfreude, stärkste Lebensbejahung, nur Bedauern über die Vergänglichkeit des Glückes auf Erden; vgl. Optimismus S. 160 ff.

[3] Vgl. „Tiefschlafspekulation“ S. 130 ff.

Aber man beschränkt sich nicht nur auf diese negativen Ausdrücke des Freiseins vom Übel und Tod, sondern spricht auch in positiven Wendungen schon vom Prāṇa als Inbegriff der Wonne. Vgl. Chānd. Up. VI, 11, 1 f.: „Wenn man, o Teurer, hier diesen großen Baum an der Wurzel anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn man ihn an der Spitze anschneidet, so trieft er, weil er lebt; so steht er durchdrungen von dem lebendigen Selbst (jīvātman = Lebenshauch), strotzend [1] und freudevoll. Verläßt nun das Leben einen Ast von ihm, so verdorrt dieser; verläßt es den zweiten, so verdorret dieser, verläßt es den dritten, so verdorret dieser; verläßt es den ganzen (Baum), so verdorret der ganze."

So wird also hier das Leben (jīva), das gleichbedeutend ist mit dem Prāṇa, „dem Safte der Glieder" (Bṛ. Up. I, 3, 19), an sich schon als Freude bezeichnet. — Ausdrücklich wird der Prāṇa „Wonne" genannt — auf Grund der oben dem Prāṇa zugeschriebenen Eigenschaften der Unsterblichkeit und des Freiseins von Übeln — Kauṣ. Up. III, 8 (9), wo es heißt: „denn dieser Prāṇa ist eben der Prajñātman, ist Wonne, ist nicht alternd, ist unsterblich."

Auf dieser Prāṇa-Stufe haben wir also schon den Gedanken: Das Göttliche *ist* seiner Natur nach Wonne, resp. *spendet* Wonne. Auf der dann folgenden Stufe der Prajñā, in der das psychologische Moment stärker hervortritt als in der vorhergehenden Prāṇa-Stufe, wird weniger vom Wonne*sein* und Wonne*spenden* des Göttlichen geredet. Es wird hier, wo man das Hauptgewicht auf die psychischen Funktionen des Menschen, auf das menschliche Bewußtsein legt, das *Empfinden* der Wonne — zunächst — stärker in den Vordergrund gerückt.

Diese Wonne wird gesucht in der Prajñā, d. h. der Einheit des Bewußtseins, die vorzüglich im Tiefschlafe, wenn alle Sinnesorgane in die Prajñā eingehen, zustande kommt. Denn im Tiefschlafe, wo die Zweiheit aufgehoben ist, gibt es kein zu Erstrebendes und kein zu Fürchtendes mehr. Bṛ. Up. IV, 3, 21 f.: (Im Tiefschlafe) ist die Wesensform des Ātman frei von Übel, ohne Furcht . . . gestillten Verlangens, sein Selbst sein Verlangen, ohne Verlangen und vom Kummer geschieden . . . weil es dann kein zweites außer ihm, kein anderes von ihm Verschiedenes gibt." Dementsprechend wird Bṛ. Up. II, 1, 19 der Tiefschlaf als Zustand der Wonne geschildert: „Wenn er im Tiefschlafe ist, wenn er sich keines Dinges bewußt ist, dann . . . . ruht er in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein großer König oder ein großer Brahmane in ein Übermaß von Wonne gekommen ruht, also ruht dann auch er dort."

Im Zustand des Tiefschlafes also genießt der Ātman die Wonne, weil es

[1] pepīyamānaḥ von Böthlingk übersetzt: gierig Feuchtigkeit einziehend (von Wurzel pā trinken abgeleitet). Also unermüdlich in seiner Funktion = ewig (vgl. Tiefschlafspekulation, S. 131 ff.). Mit dem Begriff „ewig" verbindet sich vom optimistischen Standpunkt der Inder aus — es gibt kein *ewiges* Übel — der Begriff leidlos. Alles Ewigkeitssuchen auch im formalen Denken Indiens ist darum letztlich eudämonistisch (vgl. „Logik" S. 210 u. a und „Optimismus" S. 160 ff.).

da außer ihm kein Zweites und dementsprechend kein zu Fürchtendes (vgl. auch Kā. Up. IV, 4; IV, 5; IV, 12; V, 1 usw.), kein zu Erstrebendes mehr gibt, kurz keine Spannung mehr ist [1].

Und aus einem ganz ähnlichen Grunde wie für den Ātman, weil kein Zweites mehr da ist, d. h. keine Beschränkung für das Eine stattfindet, wird Chānd. Up. VII, 23 f. das Merkmal der Wonne auch für das Brahman abgeleitet. Es heißt da: „Die Lust (sukham) besteht in der Unbeschränktheit = Weite = Unendlichkeit (bhūman); in dem Beschränkten ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust: . . . . Wenn einer (außer sich) kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn einer ein anderes sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte." — Ähnlich heißt es Chānd. Up. IV, 10, 5: „Brahman ist Leben (= Prāṇa), Brahman ist Weite (kham), Brahman ist Freude (kam). — Er aber sprach: Ich weiß, daß Brahman das Leben ist; aber die Freude und die Weite (= Unendlichkeit), das weiß ich nicht. — Sie aber sprachen: Wahrlich die Weite, das ist die Freude, und die Freude, das ist die Weite." Hier tritt, wo es sich um das Brahman handelt, der Begriff des Wonne*seins* naturgemäß wieder in den Vordergrund.

Im ganzen lassen sich so in der Entwicklung des Begriffs der Wonne drei verschiedene Nüancierungen unterscheiden: er schillert zwischen Wonnespenden, Wonneempfinden und Wonnesein. Legte man das Hauptgewicht auf das Brahman als die unpersönliche, alles durchdringende göttliche Kraftsubstanz, so wurden die persönlichen Auffassungen eines individuellen Gebers und Empfinders der Wonne zurückgedrängt. So heißt es z. B. Maitr. Up. VI, 23; VI, 27 (Deussen): „Brahman *ist* Wonne", d. h. Brahman ist seinem eigentlichen Wesen nach Wonne; die Wonne als Fülle, Weite und Kraft ist eine Eigenschaft des Brahman und zwar eine so wesentliche Eigenschaft, daß die spätere Theologie sie in die sac-cid-ānanda-Formel aufnehmen zu müssen glaubte.

Auch aus dem letzten Stadium des Ātmanbegriffes, wo der Ātman sich zurückgezogen hat von der direkten Berührung mit den grobmateriellen, wechselnden und veränderlichen Erscheinungsformen, läßt sich eine Art Wonnebegriff konstruieren. Hier knüpft der Wonnebegriff nicht an das Stadium des Tiefschlafes, der Unbewußtheit, sondern an einen Zustand des höchsten Wachseins, der Überbewußtheit an. So heißt es Kā. Up. III, 12: „In allen Wesen weilt dieser (Puruṣa) als Ātman unsichtbar, versteckt, dem schärfsten Denken nur sichtbar, dem feinsten der, die feines sehen." — Ānanda (= Wonne) besteht hier in der durch die reine Erkenntnis erlangten Isolierung vom Empirischen; die vom indischen Optimismus postulierte natürliche vidyā (= Erkenntnis) tritt nun frei von den Verhüllungen und grobmateriellen Schlacken der avidyā (= des Irrtums) zutage [2], siehe Kā. Up. VI, 12: „Nicht

[1] Ähnlich ist die Definition des Nirvāṇa im Buddhismus: Aufhören aller Bewußtseinsvorgänge und Erscheinungen; in diesem Sinne ist wonnevoll = spannungslos der Kevalin, der Erlöste.

[2] Hierüber ausführlicher im Anhang zu den „Gottespostulaten" S. 112 ff.

durch Reden, nicht durch Denken (im empirischen Sinne), nicht durch Sehen erfaßt man ihn, und nicht auf andere Art als daß man sagt: „er ist" wird er erkannt. Wohl sind die Wege, die zur Erkenntnis resp. zum Erleben dieses Ātman führen, verstandesgemäß durch eigenes Denken oder durch Belehrung (Kā. Up. II, 8) zurückzulegen, aber wenn man so „an Herz und Sinn und Geist bereitet" (Kā. Up. VI, 9), dann wird das Erkennen zum Erleben. Es ist gleichsam nun ein *erkenntnistheoretisches* Wonne*gefühl*. Seit den Upaniṣad-Zeiten durchläuft dieser Gedanke des erkenntnistheoretischen Eudämonismus das indische Denken auch bis zur späteren erkenntnistheoretischen Systematik: Richtiges Wissen — und jedes Wissen ist als solches an sich richtig (vgl.: Optimismus S. 165 f.) — ist das Erfassen = Werden zu einem Stück Absoluten und birgt so in sich höchstes Glück.

Überblicken wir nun im ganzen die verschiedenen Ableitungen der Wonnevorstellungen, wie sie sich aus den einzelnen Stadien des Ātman-Begriffes und dem Gesamtcharakter des Brahman darstellen lassen: man kann nie, selbst bei der letzten Phase der Ātman-Entwicklung, von einem schlechthin *mystischen* Charakter dieses Wonnegefühls reden, denn es überkommt nicht den Menschen spontan, ohne sein Zutun, sondern zu allen Zeiten wird es Schritt für Schritt, sozusagen auf rationalem Wege er*arbeitet*.

B. Brahman = das Seiende (sat.).

Auch für das in der sac-cid-ānanda-Formel dem Göttlichen zugeschriebene Attribut des Seins (sat) scheint sich eine Entwicklungsreihe innerhalb der alten Upaniṣaden nachweisen zu lassen, die sich an die dargelegte Stufenabfolge des Ātmanbegriffes anlehnt. Man hatte, wie nachgewiesen, Schritt für Schritt erkannt, daß der Ātman der Prāṇa, der Seher des Sehens, das *Subjekt* des Erkennens ist, oder, mit anderen Worten: daß er das *Subjekt* der Bewegung, der Wahrnehmung, und der reinen Erkenntnis ist. Und von diesem *Subjekt* der Bewegung, der Wahrnehmung und des Denkens heißt es, daß es nie *Objekt* der Bewegung, der Wahrnehmung und der Erkenntnis werden kann. Denn in dem Augenblick, wo es auch Objekt dieser Tätigkeit werden könnte, würde es nicht mehr das einzige höchste *Subjekt* der betreffenden Funktion sein und seiner Superiorität verlustig gehen. Vgl. Chānd. Up. IV, 3, 7: „Mächtig ist seine Größe, weil unverzehrt er zehrt . . . ." [1].

So heißt es zunächst vom Ātman auf der Stufe, wo man ihn als Prāṇa-Vāyu als Beleber und Beweger im Menschen und im Kosmos festgestellt hatte, daß er, das *Subjekt* aller Bewegung, selbst nie *Objekt* der Bewegung in irgendeiner Form werden kann. Er, der als Prāṇa-Vāyu, als der Lebenshauch, resp. als der Wind, alles ergreifen, in alles eindringen, d. h. an allem haften, alles in sich aufnehmen, alles wankend machen kann, kann selbst nicht ergriffen, nicht durchdrungen, wankend gemacht werden, wie es Bṛ. Up. III, 9, 26

[1] Vgl. hierzu auch in Bṛ. Up. III, 7, 3 ff. die Darstellung des inneren Lenkers (die wir S. 70 f. ausführlicher behandelt haben).

(IV, 2, 4; IV, 4, 21; IV, 5, 15 und gekürzt II, 3, 6) heißt: „na-iti, na-iti nicht so — nicht so —, er ist unangreifbar; denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden.“ Die beiden letzten Attribute „er wankt nicht, er leidet keinen Schaden“ vor allem lassen keinen Zweifel darüber, daß hier noch vom Ātman als Prāṇa die Rede ist, denn Bṛ. Up. I, 5, 21 heißt es ausdrücklich vom Prāṇa: „Der, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet.“

Andrerseits negiert man in der Periode, in der man den Ātman als *Subjekt* der Wahrnehmungen, als Seher des Sehens usw. faßt, ihn als *Objekt* der Wahrnehmungen. Darum heißt es Bṛ. Up. III, 4, 2: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens.“ Ähnlich betont Bṛ. Up. III, 8, 11: „(Der Ātman) ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt.“ Ebenso besagt Kena Up. I, 4 f., daß der Ātman, obschon Subjekt des Redens, Erkennens, Sehens, Hörens, Riechens, doch selbst nicht aussprechbar, erkennbar, sichtbar, hörbar, riechbar ist. Und Kā. Up. III, 15 wird darum der Ātman „unhörbar, unfühlbar, unsichtbar, unschmeckbar, unriechbar“ genannt.

Auf der letzten Stufe endlich ist der Ātman als *Subjekt* der reinen Erkenntnis selbst nicht erkennbar, nicht durch Denken zu erfassen; er, das *Subjekt* der reinen Erkenntnis, kann nicht *Objekt* der Erkenntnis werden. Vgl. Kā. Up. II, 23 (22): „Nicht durch Belehrung wird erfaßt der Ātman, nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit.“ Man beachte die Wandlung, die sich in dieser Kā. Up.-Stelle gegenüber den älteren Upaniṣaden ausspricht, wo Belehrung über den Ātman gefordert wird, und gewährt wird, ja, wo in großen Redeturnieren um die Bestimmung dieses Begriffs gerungen wird, wobei folglich die Möglichkeit, in Diskussionen, d. h. durch Denktätigkeit, den Ātmanbegriff zu gewinnen, als selbstverständliche Voraussetzung gilt. (Dieser Widerspruch zwischen den frühen und späteren Upaniṣaden mag als Beweis für die Richtigkeit unserer These der *Entwicklung* des Ātmanbegriffes dienen!) Jetzt, nachdem der Ātman als reines *Erkennen* festgestellt ist, hat er seine *Erkennbarkeit* verloren. So heißt es Kā. Up. VI, 12: „Nicht durch Reden, nicht durch Denken, nicht durch Sehen erfaßt man ihn.“ Ferner auch Taitt. Up. II, 9: „Vor dem die Worte umkehren und der durch Denken nicht zu erlangen.“ Und Īśā Up. 10 f.: „Anders als wozu führt Wissen und Nichtwissen, ist es. . . . Wer das Wissen und Nichtwissen beide (als gleich) weiß, der . . . erkennt ihn.“ Kena Up. II, 11: „Nur, wer es nicht erkennt, kennt es, wer es erkennt, der weiß es nicht. — Nicht erkannt von Erkennenden, erkannt von Nichterkennenden.“

Zu diesem Unerkennbaren also gibt es keinen Zugang durch das Denken, und dementsprechend kann es auch nicht durch einen Lehrer vermittelt wer-

den. Vgl. Kena Up. I, 3: „Das, bis zu dem kein Auge vordringt, nicht Rede und Gedanken nicht, bleibt uns unbekannt, und nicht sehen wir, wie einer es uns lehren mag." Kā. Up. II, 23 (22): „Nicht durch Belehrung wird erfaßt der Ātman."

Nur auf dem Wege der Intuition kann dieses Wissen vom Ātman erworben werden. Vgl. Kena Up. II, 12: „In dem es aufwacht, der weiß es." Kā. Up. II, 23: „Nur wen er erwählt, von dem wird er erfaßt."

Das einzige, was man eben noch von ihm aussagen kann, nachdem ihm, weil er durch das Denken nicht erfaßbar ist, auch kein unserem Denken entstammendes Attribut beigelegt werden kann, ist sein Sein. Vgl. Kā. Up. VI, 12: „Nicht durch Reden, nicht durch Denken, nicht durch Sehen erfaßt man ihn, wie anders als daß man sagt: ‚Er ist' (asti), wird es erkannt. ‚Er ist', so ist er auffaßbar. . . . ‚Er ist', wer so ihn auffaßt, dem wird klar seine Wesenheit." Wenn man also auch von „Gottes" Wesen nichts weiter aussagen kann, eins bleibt gewiß, nämlich, daß „Gott" *ist*.

Indem man also dem Ātman (Brahman) als einziges Attribut das „Sein" zuerteilt, zieht man nur die logische Konsequenz aus der Entwicklung des Ātman zur reinen Erkenntnis; nicht aber soll hier in die alte Streitfrage der Schöpfungsmythen, ob zu Anfang das Seiende oder das Noch-Nicht-Seiende sei, eingegriffen werden. Auch liegt hierin noch nicht der spätere Gedanke, daß „Gott" allein das Seiende, alles andere dagegen nichtseiend, Māyā ist.

Und auch noch eine andere Erklärung dieses reinen Seinsprädikates „Gottes" ist zurückzuweisen. Nicht eine spontane Seinsmystik liegt uns hier vor, sondern die Undenkbarkeit und Unerkennbarkeit des Göttlichen ist genau so Schritt für Schritt auf rationalem Wege aus der Qualität des letzten Ātmanbegriffes zu deduzieren wie die Unermüdbarkeit, die Unhörbarkeit usw. aus früheren Ātmanbegriffen ableitbar waren. Sie ist gleich diesen postuliert aus dem Grundsatz, daß das Göttliche (Ātman) nur *Subjekt*, niemals *Objekt* seiner jeweiligen wesentlichen Eigenschaft sein kann. Mit anderen Worten: das Göttliche ist nicht in Leideform, d. h. als Passivum gegenüber der Aktivität eines anderen zu denken [1].

Neben dieser, an die jeweilige Stufe des Ātman-Begriffes anknüpfende Negation derjenigen passiven Attribute, die der jeweiligen aktiven Tätigkeit des Ātman entsprechen (bewegend — unbeweglich, wahrnehmend — unwahrnehmbar, denkend — unausdenkbar), läuft aber noch eine zweite Entwicklungsreihe, deren Eigentümliches darin besteht, daß sie vom Göttlichen entweder sich widersprechende Eigenschaften aussagt (Gott als die coincidentia oppositorum) oder von ihm keinerlei Eigenschaften gelten lassen will. Wieder dürfen wir uns nicht verleiten lassen, in dieser Ausgestaltung des Gottes-Begriffes ein Produkt der spontanen ekstatischen Mystik zu sehen.

[1] In der Sāṃkhya-Philosophie, wo der puruṣa nicht *direkt* aktiv gedacht wird (vgl. hierzu „Bewegungsvorstellung" S. 172), der Materie die Aktivität zugestanden wird, ist er selbst doch darum niemals passiv.

Was zunächst den ersten Punkt: das Göttliche als die coincidentia oppositorum anbelangt, so wird diese coincidentia in der konsequenten westlichen Mystik in der Art gefaßt, daß dem Göttlichen auch Attribute beigelegt werden, die, aus verschiedenen Denksphären entnommen, *absolut* miteinander unvereinbar sind, und deren Widerspruch deshalb nicht unter irgendeinem rationalen Gesichtspunkt zu lösen ist, weil das Göttliche jenseits aller Widersprüche steht. Anders ist es bei den in Betracht kommenden Upaniṣad-Stellen, nämlich z. B. Kā. Up. II, 21 (20), wo es vom Ātman heißt: „Er sitzt und wandert doch fern hin. Er liegt und schweift doch allerwärts"; und ausführlicher Īśā Up. 4 f.:

„Eins ohne Regung und doch schneller als Denken —
Hinfahrend, nicht von Göttern einzuholen ..... —
Stillstehend überholt es alle Läufer .....
Rastend ist es und doch rastlos,
Ferne ist es und doch so nah,
In allem ist es inwendig
und doch außerhalb allem da."

Chānd. Up. III, 14, 3: „Dieser ist mein Ātman im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; — Dieser ist mein Ātman im innern Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten." In einer kurzen Zusammenfassung dieser Gegensätze heißt es dann vom Ātman (Kā. Up. II, 20): „Des Kleinen Kleinstes und des Großen Größtes." — Sehen wir uns diese Stellen genau an, so kommen wir hier auf eine schon aus der Brāhmaṇazeit stammende Entwicklungslinie. Denn durch die seit den Brāhmaṇas geläufigen Identifikationen von mikrokosmischen und makrokosmischen Größen ist ja von vornherein eine natürliche Reihe von coincidentiae oppositorum gegeben [1]. Diese bewegen sich allerdings *nur* in der aus dem Begriffe des Mikrokosmos und Makrokosmos sich von selbst ergebenden Linie der *Ausdehnung* und indirekt durch diese wieder in *Bewegungs*vorstellungen. So heißt derselbe Ātman als *mikro*kosmisch gedacht „kleiner als das Kleinste, des Kleines Kleinstes, nahe, sitzend, liegend, rastend, stillstehend", als *makro*kosmisch gedacht „größer als das Größte, des Großen Größtes, fern, fernhin wandernd, allerwärts schweifend, rastlos, alle Läufer überholend." In diesen Attributen ist also nicht mehr Mystik zu sehen, als überhaupt in dem Hang zu Identifikationen schon Mystik zu finden wäre.

Neben diesen Stellen, die sowohl die eine als auch die entgegengesetzte andere Eigenschaft dem Göttlichen beilegen, die aber — wohlgemerkt — immer *positive* Eigenschaften von ihm aussagen, laufen andere Aussprüche, nach denen weder die eine, noch die entgegengesetzte andere Eigenschaft, also gar keine Eigenschaft, vom Göttlichen ausgesagt werden darf. So heißt es z. B.

[1] Solche finden wir naturgemäß deshalb auch schon in den Brāhmaṇas, so z. B. Śat. Br. X 5, 2, 17.

Br̥. Up. III, 8, 8 vom Akṣaram, unter dem das Brahman gemeint ist: „Es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang, nicht rot (wie Feuer) und nicht anhaftend (wie Wasser), nicht schattig und nicht finster, nicht Wind und nicht Äther, nicht anklebend, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung (a-mukham) und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres; nicht verzehrt es irgendwas, nicht wird es verzehrt von irgendwem." Kā. Up. II, 14 heißt der Ātman, von dem man alle Bestimmtheit, selbst die des Guten, negieren will, „frei von Gutem und Bösem, frei von Geschehen und Nichtgeschehen, frei von Vergangenem und Zukünftigem. Īśā Up. 13: „Verschieden ist es von Werdung, verschieden von Nichtwerdung auch."

Auch für diese Negation aller Eigenschaften scheint sich eine nicht-mystische Erklärung aus den Upaniṣaden ableiten zu lassen. Wir hatten oben (S. 84) gesehen, daß die Unbeschränktheit (Bhūman) in der Aufhebung der Zweiheit gefunden wird: „wenn einer (außer sich) kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, das ist die Unbeschränktheit." Andererseits aber heißt es Br̥. Up. II, 4, 12 f.: „Nach dem Tode, (wo keine Zweiheit ist: Br̥. Up. II, 4, 14), da ist kein Bewußtsein." In der Unbeschränktheit also, wo es keine Zweiheit gibt, ist kein Bewußtsein; und dementsprechend verschwinden in der Unbeschränktheit alle Unterschiede. Das Unbeschränkte kann nicht „definiert" d. h. beschränkt werden als grob oder fein, gut oder böse usw., denn wäre es grob, so wäre es auf die Eigenschaft der Grobheit beschränkt, und wäre es fein, so wäre es wieder auf diese Eigenschaft begrenzt. — Und da auch in dem Attribut des Seins = isoliert Existierens schon in gewisser Weise eine Einschränkung gefühlt wird, kommt man unter diesem Gesichtspunkt dazu, ihm weder Sein noch Nichtsein zu belassen, wie es schon Ṛgveda X, 129, 1 geahnt wurde: „Damals (zu Anfang) war weder das Sein noch das Nichtsein." Die späteren Upaniṣaden nennen den Ātman „nicht seiend, noch auch nicht nichtseiend" (Śvetāśvatara Up. IV, 18). — Aus eben demselben Grunde, weil alle Einschränkungen auf das Unbeschränkte nicht passen, ist es auch zu verstehen, daß das Göttliche weder als passiv noch als aktiv aufgefaßt werden soll. Daß es nicht passiv sein kann, haben wir (oben S. 85 f.) aus anderen Gründen dargetan. Aber auch aktiv ist es insofern nicht, d. h. es ist nicht auf ein einzelnes bestimmtes Handeln beschränkt. — Weiter ist das Göttliche auch nicht räumlich und nicht zeitlich begrenzt; es ist, wie es Br̥. Up. II, 5, 19 heißt: „ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne Äußeres" [1].

[1] Die durchaus rationale Grundlage dieser Lehre von der Negierung aller Eigenschaften am Göttlichen wird uns beweiskräftig klar an den konsequenten Ausbildungen, die sie in den Erkenntnistheorien des Buddhismus gefunden hat. So lehrt z. B. Nāgārjuna in seinem erkenntnistheoretischen Nihilismus — entsprechend dem Zeitfortschritt vertiefter durchgedacht — die Negierung *aller* Eigenschaften aller Dinge in seiner absolut a-religiösen, a-mystischen Erkenntnistheorie: Nicht nur von Gott, sondern auch von jedem Ding ist weder eine Eigenschaft, noch deren Korrelat auszusagen, weil implizite durch

Alle diese Negationen *endlicher* Eigenschaften und Begriffe vom Göttlichen zeigen, daß man für das Göttliche das Postulat des Un-endlichen aufstellte. Chānd. Up. I, 8, 8 f. wird die Erde deshalb nicht als das Höchste anerkannt, weil sie endlich ist; sie ist zurückzuführen auf den unendlichen ākāśa, der wegen seiner Unendlichkeit das Höchste und der letzte Ausgangspunkt von allem sein kann. Und aus demselben Grunde wird Chānd. Up. VII, 24, 1 ff. Bhūman, die Uneingeschränktheit, als das Höchste erklärt. Den Prāṇa hat man neben den früher angeführten Gründen schon deshalb als das Göttliche aufgefaßt, weil sich mit ihm die Vorstellung des Unerkannten, Unbestimmten, Undefinierten verbinden läßt, vgl. Br. Up. I, 5, 8 f.: „Die Rede ist das Erkannte, . . . das Manas das zu Erkennende . . .; der Prāṇa das Unerkannte."

ANHANG.

Der Gottesbegriff der Upaniṣaden und die Mystik.

Das Haupthindernis für das richtige Verständnis der Upaniṣaden liegt wohl darin, daß man sich bislang kaum ernstlich von dem Gedanken freigemacht hat, daß die ganze Upaniṣad-Lehre eine Einheit ohne Entwicklungsstufen sei [1]. Diesen scheinbar einheitlichen Gedankenkomplex hat man nun entweder ganz im Sinne höchst-entwickelter griechischer oder kantischer Erkenntnistheorie — unter Verkennung der primitiven Ebene, auf der sich die psychologisch-physiologische Analyse der Upaniṣaden bewegt — ausgedeutet, indem man, wie Deussen, schon das erste Wort der Bṛhadāranyaka-Upaniṣad parallel setzt zu den Hauptlehren Platos und Kants [2]. Oder aber man hat, wozu besonders die neueren Religionswissenschaftler geneigt sind, schon dem ersten Worte der Br. Up. eine — aus Betrachtung der abendländischen mittel-

Setzung des einen polaren Begriffes der Gegenpol schon mitgesetzt ist. Also kann die Konsequenz der absoluten Definitionslosigkeit eines Dinges auch durchaus rational postuliert werden.

[1] Oldenberg hat wohl — besonders in seiner „vorwissenschaftlichen Wissenschaft" — Ansätze zu einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung gegeben, wenn man seine für die Brāhmaṇazeit gezogenen Richtlinien in die Upaniṣadzeit hinein verlängert. Das Streben nach Fülle und relativer Vollständigkeit aber läßt ihn auch Fäden verfolgen, deren Entwicklung bald abreißt, *während eine rein entwicklungsgeschichtliche Darlegung der Ideen — unser Ziel — in bewußter Einseitigkeit und Unvollständigkeit nur an den durch die ganze Upaniṣad-Literatur hindurch fortlaufenden Fäden Interesse hat.*

[2] Śankara, der die Linie der Entwicklung des Ātmanbegriffs verkannte, ist der verhängnisvolle Führer. Aber auch selbst der letzte Ātman-Begriff der *Citstufe* liegt noch auf einer ganz anderen Ebene des Denkens wie platonische und kantische Ideen.

Um es auf eine kurze Formel zu bringen: die erkenntnistheoretische Deutungsmethode der Upaniṣaden übersieht 1. die Entwicklungslinie, 2. das Problem der Höhenlage des indischen Denkens (vgl. Vorwort); die irrationale mystische Ausdeutung daneben auch noch — jedenfalls für die älteren Upaniṣaden — die *rationale* Gesamteinstellung (vgl. Vorwort).

alterlichen Mystik gewonnene — religiös-mystische Deutung gegeben, eine Interpretation, die nicht allein dem historischen Genesisgedanken, sondern auch der Gesamteinstellung der in vorliegender Arbeit behandelten älteren und mittleren Upaniṣaden nicht gerecht wird. Wie unsere Arbeit darlegt, ist der Ātman-Brahman-Begriff auf *rationaler* Grundlage erwachsen und entwickelt.

Die außerordentliche Verbreitung dieses zweiten Standpunktes westlicher Interpretationsversuche — in aller Munde ist das Schlagwort von der „Mystik" der Upaniṣaden! — zwingt uns zu einer kurzen Auseinandersetzung mit dieser Ausdeutung der Upaniṣad-Lehre. — Führende Religionswissenschaftler, wie Friedrich Heiler und Rudolf Otto haben die „Upaniṣad-Mystik der Ātmanseher" in Parallele gestellt zu den anderen Erscheinungen der Mystik, der hellenistischen, neuplatonischen, sufistischen, christlichen Mystik, hierbei findet Heiler (siehe „Gebet"), daß bei allen diesen Formen der Mystik der Gottesbegriff „ein notwendiges Ergebnis des *ekstatischen* Erlebnisses" ist. Wieweit sich seine Ausführungen für die anderen als Mystik bezeichneten Religionsformen halten lassen, das nachzuprüfen ist nicht unsere Aufgabe; für die Upaniṣaden jedenfalls müssen wir wohl Heilers Darlegungen in mehreren Punkten modifizieren.

Heiler führt („Gebet" S. 253 f.) etwa folgendes aus: „Die Ekstase ist das Erlebnis der restlosen Einheit und Einfachheit des Psychischen, das Erlebnis des reinen Ich (Ātman in den Upaniṣaden). Aber dieses Ich wird als ein Fremdes[1] erlebt, und zwar als ein Fremdes mit Zügen des Heiligen, Gewaltigen, Wonnevollen usw. Das Fremdartige[1], Unendliche, Höchste, Heilige, das der Ekstatiker so erlebt, aber nicht zu deuten weiß, kann nur das Göttliche gewesen sein, mit dem seine Seele auf unfaßbare und unsagbare Weise eins geworden ist. Für die Männer der Upaniṣaden ist dies das Brahman, die Allgottheit. Ihr ekstatisches Erlebnis des Einswerdens der Seele mit dem Göttlichen fassen sie zusammen in die Formeln: Brahmāsmi (ich bin Brahman); Ātman ist Brahman, tat tvam asi[2]" (Das bist Du).

So führt Heiler diese Formeln und im Grunde genommen die ganze Ātman-Brahmanvorstellung auf ein ekstatisches Erlebnis zurück, während nach

[1] Ist nicht vielmehr das Resultat der Identifikation von Nahem und Fernem von *entgegen*gesetzter Tendenz aus gewonnen? Nicht durch eine Entfremdung und Objektivierung vom Ich, sondern aus *primärem*, naturgeschautem Nahe-Gemeinsamkeits-Ich-Gefühl mit allem Fernen. Ausgangspunkt der Betrachtung bleibt wie in Ṛgvedazeiten die kosmische Umwelt; das Psychologische wird nur als neues Subjekt in die schon bekannte, feststehende Gleichung eingesetzt, ebenso wie die rituellen Potenzen in der vorangegangenen Brāhmaṇaperiode mit dem bekannten Kosmischen identifiziert wurden.

[2] Die Tattvamasi-Formel hat jedenfalls ursprünglich entsprechend dem Zusammenhang, wo wir sie finden, sicherlich nicht mystische Bedeutung. Sie steht in eben jenem 6. Prapāṭhaka der Chānd Up., der, wie wir S. 48 ff. ausführten, eine sehr frühe Stufe des Brahmanbegriffes aufweist. Es handelt sich dort anscheinend um die *naturwissenschaftlich-materialistische* Auffassung der Verwandtschaftsbeziehung jedes Einzelwesens mit dem Urstoff (vgl. „Urstofflehre" S. 146 ff.)!

unseren Ausführungen diese Thesen verstandesmäßigen, Schritt für Schritt sozusagen wissenschaftlich erarbeiteten Spekulationen entspringen. Von einem vollkommenen Abschließen von der Sinnenwelt und einem Zurückziehen auf sein eigenes Selbst ist in den alten, den Haupt-Upaniṣaden keine Rede. Man forscht in psychologisch fortschreitender Methode nach dem Ātman und erkennt ihn der Reihe nach als Prāṇa, als Prajñā, als Seher des Sehens, als reines Denken, und geleitet von dem Hange zu Identifikationen, identifiziert man ihn mit den entsprechenden kosmischen Größen unter Zuhilfenahme rational fortschreitender Erkenntnisse. Will man hierin „Mystik" sehen, so muß man auch in jeder Identifikation [1] der Brāhmaṇas schon Mystik sehen, während Heiler (S. 250) gerade die mystische Lehre der Upaniṣaden als Reaktion gegen die vorangegangenen Kulturperioden aufgefaßt wissen will [2].

Ebenso wie die Identitätsformel von Seele und Gott (?) (Ātman und Brahman) führt Heiler auch die inhaltliche Formulierung des „Gottes"-Begriffes auf das ekstatische Erlebnis zurück. Er sagt (S. 259): „Der Gottesbegriff der radikalen Unendlichkeitsmystik ist lediglich die spekulative Deutung, die metaphysische Projektion des ekstatischen Erlebnisses [3]." Er führt dies dann im einzelnen aus:

„In der Ekstase erlebt sich der Mystiker als gänzliche Einheit — auch der Gott der Mystiker ist die unterschiedslose Einheit; vgl. Chānd. Up. VI, 2, 1: Gott ist ekam advitīyam."

Betrachtet man aber diese von Heiler angeführte Chānd. Up.-Stelle in ihrem Zusammenhange, so sieht man, daß es sich hier nur um einen der üblichen Schöpfungsberichte handelt, wo selbstverständlich als die erste Ursache der Schöpfung eine Einheit ohne eine Zweiheit gefordert wird: „Am Anfang war nur das Seiende, eines nur ohne ein Zweites . . . . dasselbe beabsichtigte: ich will vieles sein; . . . da schuf es . . ." Man vergleiche mit dieser Stelle ähnliche Schöpfungsberichte, etwa Br. Up. I, 4, 11: „Diese Welt war zu Anfang nur Brahman als eines; dieses, da es eines war, war nicht entfaltet." — Der Begriff der Einheit des Göttlichen ist also hier keineswegs auf ein ekstatisches mysti-

---

[1] Bei einer genauen Untersuchung sämtlicher Identifikationen und Zuordnungen würden sich uns diese fraglos alle als rational begründbare Vergleiche ergeben und die tertia comparationis rational gerechtfertigt hervortreten (s. unsere Voruntersuchungen in „Dingbeziehungen" S. 185 ff.).

[2] Es ist gewiß ein verhängnisvoller Schritt, die Upaniṣad-Periode von der Brāhmaṇa-Periode abtrennen zu wollen. Auch in obiger Arbeit sind deutlich die Fäden aufgezeigt, die beide Perioden verbinden.

[3] Setzt nicht das ekstatische Erlebnis eine *prinzipiell* andere Geisteshaltung voraus als die, die die alten Upaniṣaden aufweist? Gleichsam von außen her — jedenfalls unter der Prämisse der Allverbundenheit — ist, wie vorliegende Arbeit zeigt, in den Upaniṣaṣaden das Ich erfaßt und in der Erweiterung über die Einzelperson belassen; es liegt hier nicht subjektiver Egozentrismus vor, der die Grundlage der ekstatischen Erlebniseinstellung sein müßte.

sches Erlebnis, sondern wieder auf ein naturwissenschaftliches Postulat (kosmogonischer Monismus) zurückzuführen [1].

„Die Ekstase ist der Endpunkt der im mystischen Leben sich vollziehenden Entpersönlichung. Der Gott der spekulativen Mystik ist gänzlich unpersönlich." (S. 259.)

Zunächst ist nicht der Gott jeder Mystik unpersönlich und aller anthropomorphen Züge bar; Heiler selbst spricht an anderer Stelle seines Werkes von einer *personalistischen* Mystik. Daß nun aber der Gott der Upaniṣaden unpersönlich ist, ist nicht Konsequenz der Mystik. Das Brahman trägt vielmehr schon von der Zeit des Ṛg.-Veda an und in den Brāhmaṇas unpersönlichen Charakter und behält diesen als Erbe der vorangegangenen Perioden in den Upaniṣaden bei (vgl. S. 50 f.).

„Der Ekstatiker erlebt einen unendlichen Wert, die höchste Seligkeit — der Gott der Mystik ist darum das höchste Gut (die höchste Wonne)." (S. 260.)

Wie wir oben S. 81 ff. ausgeführt haben, läßt sich aber auch der Begriff der „Wonne" in den Upaniṣaden genetisch erklären als Überbleibsel des nicht mystischen Svarga-Glaubens und als Ergebnis rationaler Überlegung aus der Prāṇa-Prajñā- und Cit-Stufe des Ātmanbegriffes. Erst an den auf rationalem, spekulativem Wege gewonnenen Inhalt des Wonnebegriffes mag in den jüngeren Upaniṣaden, die wir noch nicht behandelten — auf die sich aber H. auch hier gar nicht beruft! — eine Art mystischer Wonne umdeutend anknüpfen. — Auch noch ein weiterer Beleg für das ekstatische Erlebnis der Upaniṣad-Seher mag anders deutbar sein. Heiler sagt etwa (S. 334): „Die Bṛ. Up. benutzt das Bild der sexuellen Liebe zur Erklärung des ekstatischen Erlebnisses: „So wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Puruṣa, der von dem Prajñātman [2] umschlungen ist, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist" (Bṛ. Up. IV, 3, 21). — Diese von Heiler zitierte Stelle der Bṛ. Up., die vom Zustande des Tiefschlafes spricht, gewinnt ihre rechte Bedeutung erst durch Vergleich mit ähnlichen anderen Darstellungen, etwa Kauṣ. Up. IV, 19 f.: „Wenn einer so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann wird er in diesem Prāṇa zur Einheit. Dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das Manas mit allen Gedanken ein." Beide Zitate, die Bṛ. Up.- und die Kauṣ. Up.-Stelle, illustrieren den psychologisch beobachteten Vorgang, daß

[1] Mehr für Heilers Auffassung scheint die von ihm nicht dazu zitierte Stelle Bṛ. Up. IV, 3, 32 zu sprechen, wo der Ātman nicht in Zusammenhang mit einem Schöpfungsbericht ekam advitīyam (resp-eko advaito) genannt wird. Es ist hier aber vom Ātman im Tiefschlaf die Rede; es handelt sich also auch hier nicht um ein spontan-ekstatisches Erlebnis, sondern um die Konsequenz der psychologisch-rationalen Theorie und Beobachtung (vgl. „Tiefschlafspekulation" S. 130 ff.).

[2] Heiler übersetzt Prajñātman mit „*Ur*selbst"! Vgl. dagegen die psychologische Bedeutung des Prajñātman S. 64 ff. in unseren ausführlichen Darlegungen.

im Tiefschlafe alle Sinnesorgane und Lebenskräfte in den Prāṇa, den Lebenshauch, oder in die Prajñā, das Zentralorgan der Wahrnehmungen eingehen, so daß keine Sinneswahrnehmungen mehr stattfinden; — also auch hier liegt kein ekstatisches spontanes Erlebnis zugrunde, sondern ein naturwissenschaftlich auf verschiedene Art nachgeprüfter Vorgang wird geschildert [1].

Überhaupt ist, um es kurz zu sagen, im Gegensatz zu Heilers Auffassung, das Verhältnis des Gottesbegriffes der Upaniṣaden zur Mystik nach den vorangegangenen Darlegungen wohl derart zu formulieren, daß an einem auf a-mystisch-*spekulativem* Wege gewonnenen Gottesbegriff, *wenn er fertig und ausgebildet vorliegt*, die Mystik wohl einen für sie günstigen Anknüpfungspunkt findet und sich des *ohne ihr Zutun* zustandegekommenen Gottesbegriffs bemächtigt. Die Ausbildung des „Gottes"-Begriffs geht in den älteren Upaniṣaden auf rationaler Grundlage schrittweise vor sich. Erst in den mittleren Upaniṣaden, die in vorliegender Arbeit noch nicht im einzelnen behandelt sind, taucht vielleicht eine Art von Mystik als *neue* geistige Einstellung auf und knüpft an den *fertig* vorliegenden „Gottes"-Begriff an. Heiler verkennt also wohl den tatsächlichen Entwicklungsgang, wenn er die Mystik schon aus den noch anders orientierten *älteren* Upaniṣaden herausdeutet, die Mystik als das Erste und die daran anknüpfende Spekulation als das Sekundäre hinstellt, indem er S. 282 sagt: „Der philosophische Monismus (Advaitismus) eines Śankara ist nur die konsequente *Fortbildung* und Ausdeutung des aller dualistischen Spannung und Gegensätzlichkeit entbehrenden ekstatischen Erlebnisses der Upaniṣaden" [2].

Die gleiche Grundansicht über das Verhältnis des Śankara zu seinen kommentierten Texten vertritt anscheinend auch R. Otto „Westöstliche Mystik" [3]. Es kommen kaum die Upaniṣaden an *sich* zur Geltung, sondern nur die tendenziöse Ausdeutung, die — 2000 Jahre etwa nach Abfassung der Texte! — einer ihrer Interpreten ihnen gab. (Deutung von tat tvam asi usw. s. S. 36.) So liegt z. B. auch in den Upaniṣaden selbst fraglos noch nicht ein prinzipieller Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit vor, sondern eine Emanation

---

[1] Vgl. „Tiefschlaf" S. 134 ff.

[2] Andererseits erklärt Heiler „buddhistische Versenkung" S. 57 Śankara nicht als *Interpreten* mystischer Texte, sondern als Mystiker selbst: „Śankaras advaita und Buddhas nirvāṇa sind die reinsten Ausprägungen des mystischen Gedankens, welche die Religionsgeschichte kennt. Weder Plotin und Ekkehard, noch Katharina von Genua und Madame Guyon können sich in Konsequenz mit jenen beiden indischen Genien der Mystik messen."

[3] Trotzdem die vorliegende Untersuchung seit 1922 abgeschlossen vorliegt, und aus — im Nachwort unseres Buches ausgeführten — Gründen hier in im wesentlichen unveränderter Form zum Abdruck gelangt, sei ausnahmsweise hier doch noch ein kurzer Nachtrag gegeben, indem noch auf das erst 1926 erschienene Buch Ottos mit wenigen Worten eingegangen wird. Zur nochmaligen Präzisierung des im obigen dargelegten Standpunktes erscheint dies wünschenswert.

der Vielheit aus der Einheit wird angenommen, ursprünglich ohne wertenden Unterschied zwischen dem statischen (Einheit) und dynamischen Zustand (Vielheit). Damit zusammenhängend wird auch noch nicht in den Upaniṣaden selbst die prinzipielle Trennung zwischen dem konstanten Sein = dem *wahren* Sein und dem Emanations-Sein als Māyā eingeführt (vgl. hiergegen Otto l. l. Seite 26). — Nach Ottos eigener Erklärung enthält aber auch der Seinsbegriff bei Śankara noch die „Möglichkeit zur latenten Fülle", „Reichtum des Seins" (S. 28 und 30); also sieht Otto doch, sogar noch bei Śankara, eine Anerkennung sowohl der Vielheit (siehe contra S. 243), als auch des (latenten) Werde-Seins. Das scheint aber der von ihm Seite 237 ff. gegebenen Darstellung des hieraus resultierenden Gottesbegriffs als „statisch" zu widersprechen.

Auch der zweite Hauptbegriff der Upaniṣaden, das Brahman, ist, selbst wenn es als Yakṣa = Wunderding in den Upaniṣaden gelegentlich bezeichnet wird, damit noch nicht festgelegt als das „prinzipiell Andere", mystische (vgl. Otto, l. l. S. 35 ff. u. 362 u. a.), sondern gerade die Benennung des Brahman als yakṣa in der Kena-Upaniṣad zeigt durch den Kontext, ebenso wie der Begriff des yakṣin in den Varuṇahymnen des Ṛgveda es schon lehrte, daß der yakṣin resp. das yakṣam nur „wunderbar" ist als das ewig Wandelbare, als dasjenige, das in die verschiedensten Gestalten sich in unendlicher Schnelle verkörpern kann. Es ist nicht das „prinzipiell Andere" von allen Gestalten.

Den weiteren Beweis für die „Mystik" der Upaniṣaden sucht auch Otto mit Heiler in den rein kosmogonischen Einslehren. Eine derartige Deutung von ekam advitīyam usw. wurde schon bei Besprechung der Heilerschen These S. 92 f. zurückgewiesen.

So sieht man auch nach den von Otto angeführten Beispielen nicht recht die Möglichkeit, von den „mystischen" Upaniṣaden und der „Mysteriensprache der Upaniṣaden" zu reden.

Im übrigen aber kommt Otto dem Standpunkt obiger Arbeit in einem wesentlichen Punkte näher, eben durch seine Einführung des Begriffes der *lehrenden* (rationalen) Mystik im Gegensatz zur ekstatischen. Allerdings tritt auch in Ottos Darlegungen nicht klar hervor, daß diese lehrende *rationale* „Mystik" Śankaras nur aus der *rationalen* Lehre des zu kommentierenden Textes, eben der rationalen Lehre der Upaniṣaden resultiert, abgesehen davon, daß die *Kommentatoren*tätigkeit an sich Śankara schon eine rational-lehrende Einstellung zuweist, die er allerdings mit einem persönlich-religiösen Gefühlston färbt.

Wie die vorliegende Arbeit zu erweisen suchte, ist die eigentliche Ātmanlehre der Upaniṣaden im wesentlichen nur eine Widerspiegelung der stufenweis fortschreitenden Erforschung psycho-physiologischer Erkenntnisse. Daneben steht die aus früheren Perioden übernommene rationale Kosmologie. Auf diesen a-mystischen Grundvoraussetzungen kann erst die sogenannte Mystik wurzel-unecht aufbauen.

GOTTESPRÄDIKATE = GOTTESPOSTULATE IN INDISCHEN RELIGIONEN.

(Wiederum eine Untersuchung über die Möglichkeit einer Analogie zwischen Indien und Europa.)

Wie man bei einem Vergleich westlicher und indischer Logik wohl einzelne, wenige gemeinsame Grundbegriffe feststellen kann, die aber schon in ihrer Ausdeutung divergieren [1], so ergeben sich noch weitgehendere Strukturunterschiede bei einem Vergleich religiöser Vorstellungen. Hier kommen neben den bewußten, kontrollierbaren, intellektuellen Momenten noch die charakteristischeren, irrationalen, unkontrollierbaren Regungen und Strebungen in Betracht, das heißt: neben dem Intellekt manifestieren sich auch noch die Affekte.

Trotz aller Mannigfaltigkeit der religiösen Sekten, trotz aller — westlich gesehen — Entwicklungsverschiedenheiten der Gottesvorstellungen Indiens (anschaulichere, abstraktere, primitivere, entwickeltere) kann man es wagen, von einer *Einheit* des religiösen (wie auch des wissenschaftlichen!) Denkens in Indien zu sprechen, weil alle Anschauungen auf einige wenige, gemeinsame Grundbegriffe zurückzuführen sind, die sich prinzipiell von der westlichen Einstellung unterscheiden. — Diese Einheit wieder in zeitliche Perioden, die man vielleicht innerhalb einer einzigen Sekte aufstellen könnte, zu zerspalten, ist zwecklos, denn: Früh- und Spätperioden bestehen ja *neben*einander — selbst auch innerhalb derselben Sekte — immer jedenfalls in der *Zusammenschau aller* Sekten in Indien. So haben wir z. B. noch heutzutage dort nebeneinander Fetischglaube, Animismus und höher entwickelte hinduistische Śiva- und Viṣṇu-Kulte, abstrakte Vedānta-Religion, mehr oder minder kultreiche oder kultfreie jinistische und buddhistische Sekten usw.

Es ergibt sich also die, für den westlichen Beurteiler zunächst befremdliche, methodische Berechtigung, ohne historische Periodeneinteilung alle Äußerungen indischen Denkens nebeneinander zu stellen und sie auf ihre gemeinsame Grundlage hin zu betrachten.

Dem einheitlichen Denken Indiens setzen wir als westliches Denken vorzüglich diejenigen Gottesvorstellungen gegenüber, die noch bis heute Gültigkeit haben. Wenn sich zu diesen keine durchgreifenden Parallelen ergeben, wohl

[1] s. „Vergleich der Antithesen europäischen und indischen Denkens“ S. 193 ff. und „Indische Logik“ S. 207 ff.

aber Vergleichsmöglichkeiten mit Frühzeiten westlicher Kultur vereinzelt auftreten, so ist auch für die Frühzeit westlichen Denkens eine prinzipielle Abweichung vom indischen Denken festzustellen. Denn wenn im folgenden Anklänge an Formen des antiken oder altgermanischen Götterglaubens hier und da auftauchen, so wäre auch für diese Anschauungen die Parallele nicht schlagend, weil gleich *daneben* wieder kontradiktorische Auffassungen zu eben jenen altwestlichen Vorstellungen bestehen, die sich aber für Indien ebenso zwanglos, wie die scheinbaren Parallelen aus gemeinsamer Grundauffassung ergeben.

I. INDIEN UND EUROPA, BEIDEN GEMEINSAME GOTTESPOSTULATE.

Ausgangspunkt für das Folgende seien die Eigenschaften des Göttlichen, die dem europäischen und indischen Denken in scheinbar gleicher Weise Bedürfnis sind.

1. Allgegenwart Gottes. a) *Immanenz Gottes.* Hier steht in erster Linie die Allgegenwart Gottes. Sie tritt in Indien in der spezifischen Form der *Immanenz* hervor, ein Gedanke, der der indischen Urstofflehre entstammt. Wie der Urstoff in verschiedenfachen Umwandlungen in allen Dingen sich manifestiert, so manifestiert sich — in theistischer Umbiegung dieses naturwissenschaftlichen Gedankens — das Göttliche immanent in allen Dingen [1].

Es tritt daneben aber auch noch eine zweite Abart des Allgegenwartsgedankens in Indien auf, zu Zeiten, wo sich die Vorstellung einer selbständigen, außerhalb der Dinge stehenden, leibhaftigen Person Gottes durchsetzte: Gott ist nicht *in* den Dingen, sondern kommt *zu* den Dingen.

b) *Schnellbeweglichkeit Gottes.* Die Allgegenwart Gottes *in* den Dingen und *an allen Orten* wird ersetzt durch die Schnellbeweglichkeit *hin* zu den Dingen. Zwar kann man wohl nicht die Tatsache, daß fast jedem Gotte ein Reittier zugedacht ist, ausschließlich aus der Vorstellung der Schnellbeweglichkeit heraus zu deuten versuchen, denn die spezifischen, dem Gott zugeordneten Tiere erklären sich außerdem daraus, daß in indischer Weltanschauung auch die göttliche Gestalt (ebenso wie die menschliche) nicht zu isolieren ist von der Tiergestalt. — Andererseits wird gerade die besondere Auswahl des bestimmten Begleittiers zurückzuführen sein auf eine, gerade *diesem* Gotte und *diesem* Tiere spezifische gemeinsame Eigenschaft. So z. B. wird Śiva, der Gott des Lingam, durch sein Begleittier, den Stier, als Gott der Fruchtbarkeit charakterisiert; Skanda, der Gott der Krieger, durch seinen Pfau mit dem reichen

[1] In diesem Sinne ist wohl das ständige Prädikat von Gottes Allgegenwart vibhu = alldurchdringend, zu verstehen. Gott durchdringt alle Gestaltungen, er ist ihnen immanent als wirkende Kraft. — Vielleicht ist er aber auch hierbei aufzufassen als schöpferische Urmaterie, die selbst bald diese, bald jene Gestaltung annimmt; eine Vorstellung, die der griechischen von der Verwandlungsfähigkeit des Proteus nicht unähnlich ist.

Gefieder und Ganeśa, der Gott der Wissenschaft (nicht fälschlich zu deuten als der Gott, der alle Hindernisse schlechthin beseitigt) eben durch sein Begleittier, die Ratte, die wie der Forschergeist in alle Winkel eindringt.

Die Schnellbeweglichkeit der Götter dokumentiert sich ferner darin, daß sie im Opferkult auf die Opferstreu hingebeten, später magisch hingezogen werden und auch im Gottesglauben des Bhaktikultes der hinduistischen „Mystik" und des Bodhisattvakultes des späteren Buddhismus ist der Allgegenwartsgedanke verknüpft mit einer Vorstellung von der Beweglichkeit Gottes: Gott wird herbeigerufen, um den Gläubigen an das jenseitige Ufer der Erlösung zu tragen. Dieses Postulat der Allgegenwart im Sinne der Bewegung hin zu dem Rufenden tritt heute noch in Indien in primitiver Form hervor bei den Prozessionsfesten, wo sich der Gott in seinem steinernen Abbild aus dem Tempel-Inneren hinbegibt auf die Straße zu seinen Gläubigen, gefahren im beweglichen Tempelwagen. — Auch schon in früherer Zeit finden wir in ähnlicher Weise diesen Gedanken ausgedrückt, wenn, etwa am Tempel von Konārak, auch der feststehende Tempelbau mit einem wagenähnlichen Untergestell mit riesigen Rädern versehen wurde.

Die erste erwähnte Art der Allgegenwart, die Immanenz, fällt vorzüglich dem unpersönlichen Göttlichen zu, die zweite, die kinetische Form der Allgegenwart, dem personifizierten Gott. Hier ergibt sich die Allgegenwart aus der Vollkommenheit der motorischen Funktionen.

In den mittleren Upaniṣaden, z. B. in der Kāṭhaka-Upaniṣad, wo sich in dem unpersönlichen Gott leise schon wieder persönlichere Züge andeuten, findet sich eine Verbindung dieser beiden Allgegenwartsbegriffe, wenn es heißt: Kāṭhaka Up. II, 21 (20): „Er sitzt und wandert doch fernhin, er liegt und schweift doch allerwärts." In diesen Prädikaten liegt wohl nicht eine coincidentia oppositorum nach Art der Mystik vor, sondern in dem Sinne, daß zwei verschiedene Gottesbegriffe, der personelle und apersonelle, zusammenstoßen.

c) *Allgegenwart Gottes auf Grund vollkommener Sinnesfunktionen.* Weniger häufig finden wir in Indien die Allgegenwart Gottes in übertragenem Sinne gedacht auf Grund der Vollkommenheit seiner Sinnesfunktionen: „er hört alles, er sieht alles", ist also dadurch an Raum und Zeit nicht gebunden und beschränkt.

Dieser letztere Allgegenwartsbegriff schließt in der abendländischen Gottesvorstellung den Begriff der Allwissenheit auf Grund vollkommener Sinneswahrnehmungen ein.

2. *Allwissenheit Gottes.* In Indien aber erweitert sich der Begriff des *Allwissens* zum Begriff des All*könnens* [1], das heißt: zum Vollkommensein nicht schlechthin, sondern nur zu einem Vollkommensein in dem, der betreffenden Zeitperiode eigentümlichen, höchsten Zielstreben.

---

[1] Allkönnen ist keine Allmacht schlechthin, vgl. hierzu die Ausführungen im dritten Teil vorliegender Arbeit.

3. *Vollkommenheit Gottes.* Das Allwissen in Indien ist ein vollkommenes Wissen um den jeweiligen Mārga = Lebensweg = Lebensziel. Zur Svarga-Zeit des Ṛgveda (der Brāhmaṇas und früheren Upaniṣaden) weiß der höchste Gott um die höchsten Svarga-Freuden (Indra im Vaikuṇṭhahimmel), ebenso in spätbuddhistischen und hinduistischen Zeiten, wo ähnliche Himmel- resp. Paradiesvorstellungen auftauchen; Buddha selbst, der zur Zeit der Blüte der Yogaschulen lebte, erlangt dagegen Allwissenheit auf Grund vollendeter Yoga-Praxis und Meditation. Ebenso ist unter den *Asketen*sekten der Śivaiten Gott Śiva der Kundigste der Askese.

4. *Realität Gottes.* Wie der Begriff des Allwissens und der Allgegenwart in Indien zu anderen Konsequenzen führt wie bei uns, so auch das Postulat der Realität des Göttlichen. Gott ist in Indien nicht nur, wie in unserer mittelalterlichen Scholastik, das ens realissimum = das realste Wesen, sondern die *einzige* Realität schlechthin. Die letzte Konsequenz dieses Gedankens ist, daß alle Welterscheinungen nur Gottes Māyā sind (trugvoller Wahn = Irrealität der Welt) gegenüber der alleinigen und einzigen Realität Gottes [1]. Erklären läßt sich diese einzigartige Schlußfolgerung wohl daraus, daß der Gott hier mit dem Urstoff gleichgesetzt wird, der als das einzig Bleibende erfaßt wird in den ewig vergänglichen, wechselnden, flüchtigen und so — in Übersteigerung — letztlich irrealen Erscheinungen.

So sehen wir, daß auch die den Indern mit anderen gemeinsamen Gottespostulate (Allgegenwart, Allwissen, Vollkommenheit und Realität) eine spezifische Färbung in Indien gewinnen.

II. SPEZIFISCH INDISCHE GOTTESVORSTELLUNGEN.

Andere Eigenschaften Gottes, die in unseren Gottespostulaten nicht enthalten sind, oder ihnen sogar widersprechen, bildet nur Indien aus. Das Postulat des Göttlichen ist in Indien, nicht wie bei uns, nur eine Übersteigerung *einzelner* rein ethischer oder intellektuell ethischer Werte (Allwissen und Allgegenwart), sondern in Indien hat *jedwede* Lebensfunktion und *jeder* einzelne Lebenswert seine eigene Übersteigerung, sein spezifisches Korrelat, im Göttlichen (vgl. Erweiterung des All*wissens* zum All*können*). So ist das vorzüglichste Postulat des hinduistischen Gottes: übermenschlich gesteigerte Urkraft, Vitalität [2].

1. *Vitalität Gottes.* a) *Freß- und Sauflust Gottes.* Das prägnanteste Beispiel hierfür ist der ṛgvedische Gott Indra, „dessen Größe Himmel, Erde und Luft übertrifft" (R. V. VIII, 6, 15 u. a.), „der den irdischen Raum ausfüllt und die Lichträume im Himmel erdrückt" (R. V. I, 81, 5) der kufenweise (3 Teiche

[1] Vgl. das Vedānta-System des Śankara.

[2] Ähnliches gilt auch für den Buddhismus. Vgl. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa S. 10 f. „Die Götter des Buddhismus sind nur an Macht, nicht an Charakter dem Menschen überlegen."

voll!) den Rauschtrank Soma säuft und mit seinen gewaltigen Kinnbacken ganze Ochsen (300 zu 1 Mahlzeit!) zermalmt und auch für diese ungeheure Leistung seiner Freß- und Sauflust von den Gläubigen verehrt wird (cf. z. B. R. V. V, 29, 7) [1].

b) *Naturphänomenale Kraft Gottes.* Gleichzeitig ist Indra auch eine Übersteigerung der Naturgewalten in ihrer Ur-Kraft, so als tobender Gewittergott, der nach Besiegung ihres Bändigers die tosenden Wassermassen entfesselt und auf die Erde niederprasseln läßt. — Eine große Rolle spielen neben dem Gewittergott auch die Wind- und Sturmgötter, die Maruts, der Vāta, der Vāyu, von denen ein besonderer, der blutäugige Rudra (wörtlich übersetzt: der Heuler) sich später zu einem der beiden Hauptgötter des Hinduismus, zur Personifikation des Śiva verdichtet. — Bei der Konzeption dieser Naturgötter ist offenbar das Moment des Schreckens ein stärkerer Antrieb zu Ehr-furcht und Verehrung, als die Freude und Beruhigung beim Anblick der sanften Himmelserscheinungen; denn im späteren Hinduismus bleiben gerade die wilden, furchterregenden Personifikationen bestehen, nicht bildet sich fort etwa die liebliche Uṣas, die Morgenröte und die freundlichen Helfer, Abend- und Morgenstern, die Nāsatyas.

c) *Zeugungskraft Gottes.* Bezeichnenderweise tritt später noch stärker als die naturphänomenale Seite eine andere Abart übersteigerter Vitalität im Bilde des Gottes hervor. Dargestellt wird Gott Śiva unter dem Bilde des Lingam, eines ungeheuren Phallus als Zeichen der ins Göttliche übersteigerten Zeugungslust und Zeugungskraft. — Neben der Darstellung durch das männliche Glied wird Śivas unerschöpfliche Fruchtbarkeit auch dokumentiert durch die ihm beigesellte üppige weibliche Gottheit, die Śakti, wörtlich = Kraft! Auch für sich allein dargestellt repräsentiert die Śakti (das Femininum!) die schöpferische Urkraft [2].

Auch der zweite Hauptgott des Hinduismus, Viṣṇu, ist eine Übersteigerung von menschlichen, manchmal allzu menschlichen Eigenschaften. Ebenso wie Śiva dokumentiert er erst einmal seine Göttlichkeit in seiner übersteigerten Geschlechtslust. In seiner Erscheinungsform als Hirtengott Kṛṣṇa = der „Schwarze" (der dunkelhäutige, vital-überlegenere Drāviḍa?) feiert er unerhörte Orgien der Fruchtbarkeit mit seinen hunderten von Hirtenmädchen neben seiner erwählten Lieblingsgemahlin Rādhā.

d) *Heroische Kraft Gottes.* In seiner Inkarnationsform als Rāma dagegen ist

[1] Analog den Übersteigerungen menschlichen Strebens im Ideal des Göttlichen gestaltet sich auch hier, wie überall, das menschliche Ideal des ersehnten Lebens nach dem Tode. Schwebt sein Gott in attributloser Vollkommenheit, so ist dies auch das höchste Streben des Menschen für sich; ist der Gott nur gesteigerte Vitalität, so sind seine groben Freuden auch das ersehnte Ziel des Menschen nach seinem Tode.

[2] Daß auch ein Femininum als Repräsentant der Schöpferkraft zu denken sei, beweist für Indien die Gesamttendenz der Sāṃkhya-Philosophie, wo die Materie (fem.) sowohl als materielles als auch dynamisches Element aufgefaßt wird.

er eine Sublimierung aller menschlichen Krieger-Eigenschaften. Durch die Kraft seines Armes, durch die Kraft seiner Bundesgenossen (des Affen Hanumat und des Dämonenkönigs Vibhiṣana, des bösen Rāvaṇas Bruder) durch List und Tücke im Kampfe und politische Rücksichtslosigkeit (Verstoßung der schuldlosen Sītā) offenbart er sich uns als Idealtyp eines indischen Königs und Politikers im ähnlichen Sinne wie etwa schon im Ṛgveda der listenreiche Gott Vāruṇa.

e) *Künstlerische Ausdrucksmittel göttlicher Vitalität in Indien.* Aus diesem, tropischer Naturkraft abgelauschten Grundstreben, in jedweder Vitalität das Göttliche zu sehen, erklärt sich auch die künstlerische Darstellung des Göttlichen in *Tiergestalt;* denn die Prachtbestien indischen Urwaldes sind ein noch anschaulicheres Bild gesteigerter Vitalität als der Mensch selbst. Daher die Darstellungen Viṣṇus als Eber und Mannlöwe und Gaṇeśas als Elefant. — Rein äußerlich in der bildlichen Darstellung ergibt sich auch aus dem *Un-maß* als Postulat des Göttlichen die künstlerisch-technische Form der Überproportion des Gottes in isolierter Darstellung und der Überproportion gegenüber den Nebenfiguren im Gruppenbild seiner Umgebung (z. B. die Kolossalstatuen Buddhas, liegende und sitzende, in Burma und Japan einerseits, und Kolossalstatuen Viṣṇus und Śivas in ihren verschiedenen Aspekten in den Gruppendarstellungen andererseits). — Neben den Übermaßen, die Ausdruck für die Vitalität des *Seins* sind, wendet die indische Kunst auch noch Mittel an, um die Übervitalität der *Funktion* zu manifestieren durch Vervielfältigung der Funktionsglieder: die Vielarmigkeit der Götter, oder durch Überbetonung ihrer Bewegtheit: Śivas Tanzgesten.

2. *Gottesfurcht.* Brutale Urgewalt ist also auch ein Postulat des Göttlichen in Indien. Bewunderung einerseits und Scheu andererseits löst der Gott aus. Weniger *Ehr-furcht* als *Furcht* vor der körperlichen Überlegenheit empfindet der gläubige Hindu vor seinem Gott. Gottesfurcht entsteht eben aus Gottes-Furcht. Der künstlerische Ausdruck dieser speziell auf *Furcht* eingestellten Regungen dem Gott gegenüber sind die fratzenhaft verzerrten Dämonengötter (rākṣasas = Tempelhüter), die den Inder schrecken, den am klassischen Ideal geschulten Europäer (siehe Goethe) abschrecken.

3. *Maßlosigkeit Gottes.* a) *Logische Definitionslosigkeit Gottes.* Das Postulat der Maßlosigkeit und Weite liegt schon dem Postulat der übersteigerten Vitalität zugrunde. — Diese gleiche Forderung, ins Logische übertragen, führt zur „na-iti-na-iti"-Vorstellung der Upaniṣaden. Das Göttliche ist „nicht so — nicht so", d. h. ist nicht einzufangen in irgendeine Definition = eine menschlich-logisch einengende Beschränkung, ist nicht festzulegen auf eine bestimmte Eigenschaft. Aus primitivem, positivem Expansionsdrang, nicht aus resigniertem Negativismus einer Mystik scheint diese Ablehnung von Definitionen ihren Ursprung zu haben. (Ein nicht zu übersehender Faktor auch für die Bildung der Nirvāṇa-Vorstellung! Der Weg zum Nirvāṇa führt — wie die verschiedensten buddhistischen Texte gleichbleibend lehren — von der Raum-Unendlichkeit zur Bewußtseins-Unendlichkeit zum Nichts, zur Wonne.)

University of Southern California Library

b) *Gott als uneingeschränkte Wonne (Ānanda).* Neben dieser ins Logische gewendeten Auslegung des Bhūman-Postulates (Weite, Unbeschränktheit) gibt es auch eine scheinbar [1] gefühlsmäßige. Dies Postulat aus der Vedānta-Theologie heißt ānanda (siehe die Sac-cid-ānanda-Formel). Das Wort ānanda hat einen in zweifacher Beziehung schwer übersetzbaren Sinn. Einerseits ist es fraglich, ob man „ānanda" überhaupt mit „Wonne" übersetzen soll, weil es als Ausdruck der Ungebundenheit einmal das *triebhafte Glücksgefühl*, gleichzeitig aber auch *klarste Geistesseligkeit* bedeutet (resultierend aus cit). Neben dem Doppelsinn des Wortinhaltes besteht noch eine Doppeldeutigkeit in der Subjektsbeziehung des Wortes, die wechselnd in den Upaniṣaden durchschimmert.

Der Gott empfindet Wonne auf Grund seines Vollkommenheitszustandes und löst Wonne aus. Wonne Gottes: Genitivus subjectivus oder objectivus. Letzten Endes aber fallen diese aktiven und passiven Wonnen Gottes zusammen: Wenn Gott Wonne empfindet, so ist diese seine Eigenschaft nicht von ihm zu trennen; er ist dann ein *Zentrum* von Wonne, das allseitig seine Kraft (= fluidale Brahmankraft) ausstrahlt und wiederum dadurch bei dem ihn erkennenden Menschen Wonne erregt. Die Wonne, die Gott beim Menschen auslöst, ist aber Aufhebung der Trennung zwischen Mensch und Gott, denn schon das triebhafte Wonnegefühl (siehe die Vergleiche mit der Begattung) kennt kein Bewußtsein der Schranke mehr zwischen dem Objekt der Wonne und dem Wonne empfindenden Subjekt [2].

c) *Leidlosigkeit Gottes.* Höher noch als das Postulat der Wonne steht das Postulat der Leidlosigkeit, weil hier nicht nur ein Überstrahlen, sondern sogar eine Auslöschung des Leides gefordert wird. In den Upaniṣaden grenzt der Begriff Leidlosigkeit = Furchtlosigkeit noch an primitiv menschliche Regungen. Später ist Leidlosigkeit gleichbedeutend mit Entrücktsein, nicht nur dem individuellen Leiden und Schmerzen, die den einzelnen treffen, sondern auch Entrücktsein aus dem *all*gemeinen Leiden, dem Leiden des nur-Mensch-Seins, des Vergänglich-Seins. Aber auch dann scheidet sich bei diesem Postulat der Gott nicht prinzipiell vom Menschen, denn auch für den Menschen wird das Ideal der absoluten Leidlosigkeit, d. h. Unberührtheit vom menschlichen

[1] Zur Darstellung des Wonnebegriffs vergleiche die „Entwicklung des Gottesbegriffs der Upaniṣaden" S. 81 ff. Wir stellen uns hier auf den entgegengesetzten Standpunkt, indem wir, den speziellen Zweck vorliegender Arbeit entsprechend, um die Analogie zum Westen letztlich ad absurdum zu führen, nun vom Personellen ausgehen.

[2] Im übrigen liegt aber mehr daran, den *Tatbestand* der Wonne als den personellen Urheber oder Empfinder zu betonen; der *Zustand an sich* ist im indischen Denken überall die Hauptsache, nicht die Personalbeziehung dazu (vergleiche die Varuṇa-Hymnen des Ṛgveda, wo die Tat an sich (Verschuldung), nicht die kausalgesetzliche Verbindung zwischen Täter und Tat, und nicht die psychologische Einstellung dazu (Sündenbewußtsein) das Entscheidende ist. Die Bedeutung des naturgesetzlichen Prozesses an sich wird gegenüber dem personalen Auslöser in den Vordergrund gestellt (siehe auch „Urstofflehre" S. 150 ff.).

Erleben, aufgestellt und wird als erreichbar im Zustand der Jīvanmukti angenommen. Andererseits ist aber auch der Gott nicht *ewig* leidlos, d. h. absolut unabhängig von dem Gesetz der Vergänglichkeit, der Wiederverkörperung. (Vgl. die folgenden Ausführungen über die avatāras des Hindugottes und die Re-inkarnationen Buddhas und des Jina in den verschiedenen Weltperioden, wobei allerdings die verschiedenen jinistischen Tīrthaṃkaras selbständiger als die Buddhas und Bodhisattvas nebeneinander stehen, weniger scharf unter eine Urform subsumiert sind).

Aus der Tatsache, daß in Indien jedwede menschliche Eigenschaft ihr Korrelat im Göttlichen haben kann, ergibt sich aber auch *neben* der Übersteigerung, eine *Begrenztheit* des Göttlichen, die unserem abendländischen Denken fern liegt. Der Gott wird hineingezogen auch in die *Mangelhaftigkeit* der menschlichen und tierischen Natur. Vom Ṛgveda an durch die Upaniṣaden hindurch bis zum späten Hinduismus und Buddhismus finden wir Spuren dieser „ungöttlichen" Züge Gottes.

4. *Anthropomorphe Begrenztheit Gottes.* Die Götter des Ṛgveda und der Brāhmaṇas, vor allem die anthropomorphe Übersteigerung Indra, bedürfen zu ihrer Stärkung (vardhanam) menschlich priesterlicher Hilfe.

a) *Stärkung durch Opfer.* Sie werden erst befähigt zu ihren göttlichen Taten durch Opferrauschtrank und Brahman (magischer Stärkungshymnus) [1].

b) *Angst des Gottes im Kampfe.* Ebenso geben die alten Upaniṣaden wiederholt dem Ausdruck, daß die Götter im Kampf mit Dämonen sich ängstigen und sich ihrer Überlegenheit nicht sicher fühlen und auch nicht sind. Einen späteren Niederschlag hiervon finden wir noch in einzelnen künstlerischen Darstellungen der Viṣṇu-Legende, wo der Dämon nicht immer besiegt unter den Füßen des Siegers zertreten dargestellt wird, sondern oft auch fast ebenbürtig — durch das Größenverhältnis angedeutet — neben ihm steht.

5. *Gott abhängig von Naturgesetzen.* Begrenzt und eingeengt wie hier sogar den Menschen und Dämonen gegenüber, ist der indische Gott erst recht machtlos und unterworfen den *ewigen Naturgesetzen.* Der Gott unterliegt der Wiedergeburt, dem Gesetz der Vergänglichkeit, was wiederum das Aufgeben eines der wichtigsten allgemeinen Gottespostulate bedeutet (Ewigkeit Gottes).

a) *Vergänglichkeit Gottes.* Vergänglich ist jede Erscheinungsform, selbst die des Bodhisattva oder des Buddha, nicht nur jede tierisch-menschliche Erscheinungsform der Vor-existenzen Buddhas in den buddhistischen Jātakas. Vergänglich ist auch jede Erscheinungsform, jeder Avatāra des Viṣṇu, wenn auch diese göttliche Vergänglichkeit von der menschlichen durch zwei Modifizierungen abgesondert ist. Erstens erscheint ein Bodhisattva und ein hinduistischer Avatāra nur zu bestimmten Heilzwecken und zu bestimmten Zeiten, zweitens ist hier hinter den wandelnden Erscheinungsformen eine *Urform* gedacht (Ādibuddha und Urform Viṣṇu). Allerdings wird diese Urform letzten

[1] Weitere Ausführungen hierüber in „Kausalität und Opfertheorien" S. 152 ff.

Endes, wenn auch farbloser, auch hinter *jeder* menschlich tierischen Erscheinungsform überhaupt postuliert: nämlich der sich wandelnde Urstoff.

Wie später die Erscheinung des Gottes dem Gesetz der Vergänglichkeit in der Avatāralehre unterworfen ist, so erscheinen auch schon die Ṛgvedagötter abhängig und untergeordnet den allgemeinen Naturgesetzen. Einer der Hauptgötter aus dieser frühesten indischen Denkperiode ist Gott Varuṇa. Er ist der Bewahrer der schon gegebenen Ordnung der schon vorhandenen Dinge, nur *Hüter*, nicht *Urheber* der Weltordnung, des Ṛta. Hieraus entwickelt sich in Indien ein für dieses Land spezifischer, für andere unmöglicher Begriff des Göttlichen:

b) *Gott als Diener einer Idee.* Gott als *Diener* einer Idee (Ṛta, Karma usw.) [1]. — Gott bleibt auch in späterer, theistischer Zeit mit einer bestimmten Funktion belastet, die ihm aus einer neben ihm ewig bestehenden Gesetzlichkeit erwächst (Gott als Zähler der ewig unveränderlichen Atome und Aufseher über das selbstgesetzliche Karma).

Als Person ist also in Indien der Gott zeitweise begrenzter aufgefaßt, als es für unsere Gottesvorstellungen möglich ist: Gott ist einmal begrenzt (scil. ethisch) als Übersteigerung des Anthropomorphen, übersteigert auch in menschlichen Mängeln; begrenzt andererseits, eben noch als anthropomorphes Wesen, in seiner Abhängigkeit von über ihm stehenden Naturgesetzen (unterworfen der Wiedergeburt, Diener einer Idee).

6. *Entpersonifizierung Gottes.* Aus dieser Neben- oder gar Unterstellung der Götter in bezug auf eine außer ihnen liegende Gesetzlichkeit ergibt sich aber auch die Entpersonifizierung Gottes. Die Person Gottes ist der Idee nicht überlegen, sondern ihr gleichgeordnet oder unterlegen oder Gott wird zum bloßen Bedeutungsträger der Idee (Varuṇa, Träger des Ṛta) [1].

a) *Gott als Symbol einer Idee.* Der Akzent liegt mehr und mehr auf der Idee; die Person des Gottes tritt zurück. Diese Entpersönlichung ist nicht eine Sublimierung des Göttlichen hin bis zum Transzendenten. Die Gottperson ist nicht zu heilig, sondern als Person nicht wichtig genug, um dargestellt zu werden; für die Persönlichkeit Gottes ist die Entpersönlichung eher eine Degradierung, er ist konturlos, wie letzten Endes auch jedes empirische Einzelwesen durch die Fülle des Nebeneinanders und Nacheinanders, die es unter dem Zwange des Karmagesetzes erleidet. Selbst wenn der Gott identifiziert wird mit einer Idee, wie etwa Varuṇa mit der höchsten Idee des Ṛta, bleibt er auch noch innerhalb des Rahmens des Anthropomorphen, denn auch jedweder Mensch, jedwede Kaste hat seinen dharma, ist gleichsam Träger einer, eben seiner Idee.

b) *Ein gegenständliches Symbol für Gott.* Die verschiedenen Variationen in diesem schwankenden Verhältnis von Idee und Gott mit mehr oder weniger Unterlegenheit Gottes spiegeln sich wider in indischer Kunst. Die Person Gottes verschwindet entweder ganz unter einer Idee, einem Symbol oder erhält

[1] S. „Varuṇa-Ṛta-Karma" S. 26 ff.

erst ihre spezifische Bedeutung durch ein Symbol. So gewinnen die Hindugötter und jeder einzelne jinistische Tīrthaṃkara und buddhistische Bodhisattva erst seine spezifische Bedeutung durch ein ihm zugeordnetes Attribut, durch eine bestimmte Waffe oder durch ein sonstiges Symbol, das er in den Händen trägt oder durch die spezielle Form und Qualität des Schmuckes an seinem Halse. — In der ältesten buddhistischen Kunst verschwindet die Buddha-Person selbst ganz hinter dem Symbol. Man stellt z. B. nur Buddhas Füße als sichtbarliche Spur seines Erdenwandels zur Symbolisierung seiner göttlichen Erscheinung dar oder man verehrt den Stūpa als Reliquienbehälter der sterblichen Überreste Buddhas statt der Buddhafigur selbst. — Noch unpersönlicher und farbloser wird das Göttliche in buddhistischer Kunst, wenn es dargestellt wird nur unter unpersönlichen Symbolen der Lebensumstände und Funktionen des Buddha: Buddha wird verehrt in der Abbildung des Bodhibaumes, unter dem er seine Erleuchtung empfing oder durch die Darstellung eines Rades, des Rades der Lehre, das er in Bewegung gesetzt hat. — Eine ähnliche Erscheinung wie hier im Buddhismus liegt auch im Hinduismus vor, wenn nicht der Gott mit seinen Symbolen oder seinem Lingam verehrt wird, sondern nur statt seiner noch allein ein Yantra, d. h. eine geometrische Zeichnung, an deren nüchterner Linienführung sich der Gläubige die Göttergestalt vergegenwärtigt [1]. Aber während im Hinduismus diese unpersönliche Abbildung durch das Yantra ein zeitlich später Ausdruck ist, der auf eine Periode der figuralen Verkörperung folgt, gehen die Symboldarstellungen des Buddhismus der figuralen Darstellung Buddhas (diese ist späterer Fremdeinfluß) voran. — Unsere a-chronologische Behandlung der religiösen Vorstellungen Indiens rechtfertigt sich also dadurch, daß wir immer wieder aus Früh- *und* Spätperioden in *gleicher* Weise unsere Belege heranziehen können.

III. IN INDIEN FEHLENDE GOTTESPOSTULATE.

So haben wir durch die Darlegung der positiven Postulate, der allgemein gültigen und der spezifisch indischen, *eine* Seite des indischen Gottesbegriffes kennengelernt.

Zur Vervollständigung unseres Bildes des indischen Geistes und demnach der Gottesstruktur Indiens gehört aber auch, uns klar zu machen, welche *allgemeinen* Postulate des Göttlichen in Indien fehlen, weil die ihnen zugrunde liegenden Werte in Indien nicht in entsprechendem Maße geschätzt werden wie anderswo. *Absolutheit eines Diesseits-Willens* [2], *Absolutheit der Personal-Ethik* [2], *Absolutheit der Ästhetik sind dem indischen Denken fremd.* Daraus er-

[1] Vgl. H. Zimmer: Kunstform und Yoga S. 54 f.

[2] Wo Wille in Indien sich absolut dokumentiert, zielt er auf die Aufhebung des Diesseits schlechthin; wo Ethik selbständig durchscheint, ist sie erweitert über die menschlichen Verhältnisse hinaus zur Verpflichtung gegen *jedwede* Kreatur (Ahimsā-Gebot der Universal-Ethik).

klärt sich das Fehlen derjenigen Gottespostulate, die in diesen Wertidealen wurzeln.

1. *Keine Willensabsolutheit Gottes. Keine absolute Allmacht Gottes.* a) *Nicht Schöpfergott.* Alle um den Begriff der Allmacht sich konzentrierenden Gottespostulate sind in Indien nicht voll ausgeprägt. So ist der indische Gott kein eigentlicher Schöpfergott. Einmal schafft er nicht aus dem Nichts, sondern ewig liegt *in* ihm oder steht *neben* ihm die Materie. In mechanischem Emanationsdrang fließt die Schöpfung aus ihm heraus. Kaum als bewußter Willensakt, oder gar zu bestimmten Zwecken teleologisch geschieht die Schöpfung; auch sonstige Motive zur Schöpfung, wie Liebe zu den Geschöpfen oder Allmachtsentfaltung weiß selbst die theistische Logik Indiens, das Nyāyasystem, kaum anzugeben. — Tritt einmal wie in der Kosmogonie der Upaniṣaden Gott wirklich als Schöpfergott auf, so erweisen die Texte in primitiver Form diese Schaffensfunktion als dem Gott inadäquat dadurch, daß sie von der „Überanstrengung" Gottes durch die Schöpfung sprechen. — Ebenso wie Gott während des Schöpfungsaktes körperlich nicht über der Schöpfung steht, so steht er auch nachher geistig nicht über ihr: er übt keine Kritik an seiner Schöpfung (im Gegensatz zum Alten Testament „und Gott sah, daß alles gut war").

b) *Gott kein Richter.* Die Materie steht als ungesonderter Urstoff oder in Form gesonderter Atome ewig = selbständig *neben* dem Gott. Aber außer den ewigen Naturgesetzen stehen noch ewige selbständige psychologisch-ethische Gesetze neben ihm. Die Tat vergilt sich selbst: Gott sieht zu, aber ist im eigentlichen Sinne kein Richter, nicht ist er „der Gott der Gerechtigkeit". — Gott beaufsichtigt den Ablauf des Karma, aber die Selbstgesetzlichkeit des Karma ist stillschweigend vorausgesetzt.

c) *Keine Wunder Gottes.* Die Wunder des Gottes Varuṇa sind nur die wunder-baren Gesetze der Weltordnung. (Vgl. R. V. V, 85, 5 f. und V 63, 3 f.) — Daneben hat allerdings Gott in gleichem Maße wie der Medizinmann der Primitiven und der Priester der Veda- und Brāhmaṇa-Zeit die Möglichkeit, die Gesetzmäßigkeit der Weltordnung als yakṣin, Magier, zu beeinflussen. So z. B. bewirkt dies Gott Indra Ṛgveda VI, 47, 18 und I, 32, 12 durch die Schnelligkeit seines Gestaltenwandels. Er übt aber nur magischen Zauber, Sympathiezauber, Suggestionszauber, Verwandlungszauber (zusammenhängend mit der Lehre vom wandelbaren Urstoff). — Wie Gott nicht im allgemeinen seine Schöpfung zu bestimmten rein ethischen Zwecken schafft, so verrichtet er auch nicht aus Mitleid mit einem Einzelnen Wunder.

Selten finden wir darum in indischer Mythologie und Legende Berichte über Krankenheilungen [1]. Auch läßt sich darüber streiten, ob — wenn über-

[1] Als Fremdkörper wirken daher Verse wie Ṛgveda II, 13, 12, wo Indra die Blinden sehend und die Lahmen gehend macht usw.; schon der Kontext, der eine Parallele zur Roten-Meer-Legende enthält, weist diesen Orts auf fremde Einflüsse hin. — Die Aśvins-Nāsatyas hingegen bringen allerdings im Ṛgveda Heilungen hervor, aber nicht in der

haupt einmal Krankenheilungen erwähnt werden -- diese in das Gebet des Suggestionszaubers oder das der eigentlichen Wunder fallen [1].

2. *Keine absolute Ethik Gottes.* a) *Keine Veracitas Gottes.* Die Wundertaten des ṛgvedischen Gottes als yakṣin und māyin dagegen widersprechen vielmehr einem wichtigen allgemeinen Gottespostulat: nämlich der *Veracitas* Gottes. Nicht um einem Menschen zu helfen, sondern aus Freude am trügerischen Gaukelspiel verwandelt der Ṛgvedagott die Erscheinungsformen der Welt, täuscht neue Gestalten vor. Diesen Schöpfertrug empfindet der Inder ebensowenig als unethisch wie den Richtertrug des unseren ethischen Vorstellungen noch am nächsten stehenden Ṛgvedagottes Varuṇa, der das Mittel des Trugs anwendet zu seinen Zwecken, Übeltäter einzufangen und zu überführen.

b) *Keine Gottesliebe. Ethik ist kein Selbstzweck in Indien.* Sie ist nur eine Vorbereitungsstufe zur Lösung vom egoistischen Individualgefühl, zur Entpersönlichung, Entindividualisierung, ähnlich wie Yogaübungen, Atemtechnik usw. So beruht auch das Verhältnis von Gott zu Mensch nicht auf ethischer Grundlage: Keine selbstlose Gott-Vater-Liebe, dementsprechend keine kindlich demütige Liebe des Menschen zu Gott. Es ist daher kein Zufall, daß die Bhakti-Lieder des indischen Mittelalters in Stil und Form der weltlichen *erotischen* Lyrik entsprechen [2]. Gott wird als der männliche Teil empfunden, dem sich der Gläubige im Liebesverhältnis, in einer egoistischen Affektliebe, hingibt und Gott seinerseits schenkt dem Menschen aus Emanationsbedürfnis oder durch Opfer gezwungen, oder aus līlā (Spiel) — pour passer le temps — also nie aus selbstloser Gottesgüte.

c) *Keine Gnade Gottes.* Dem Wesen der indischen religiösen Denkart entspricht es, daß die Gnadenfunktion beim Gott unwesentlich ist, denn der Mensch erlöst sich selbst; auch in der Bodhisattvalehre des Buddhismus sind die Bodhisattvas nur die Wegweiser = Vorbilder zur Erlösung. — Die unfehlbare Wirkung des Karma wird kaum je durch eine Gnadenhandlung Gottes als wandelbar bezeichnet. Nur mit Spitzfindigkeit können die späteren Bhakti-Theologen dem Gott eine Gnadenfunktion dadurch zuweisen, daß sie in der Erlösungs*fähigkeit* des Menschen schon eine Gnadengabe = Geschenk Gottes

Plötzlichkeit eines natur-widrigen Wunders, sondern sie unterstützen nur als „Helfer" den natürlichen Heilungsvorgang; sie sind eben die „Ärzte der Götter", keine Wundertäter. Auch die Ṛbhus, die Künstler der Götter, leisten nur alle Kunststücke menschlicher Fertigkeit, nicht Wunder.

[1] Auch die Wunder der maitrī = der Liebe, die Buddha vollbringt, sind keine Wunder aus ethischen Gründen, sondern meist nur Suggestionszauber, Hypnose (Bändigung des wilden Elefanten durch Maitrī, die Buddha in seinen Blick hineinlegt).

[2] Bemerkenswert ist auch, daß Indien und auch das unter indischem Einfluß stehende Ostasien keinen Madonnenkult ausgebildet hat. Ebenso wie die selbstlose Vater- und Kindesliebe, hat auch in Indien die selbstlose Mutterliebe keinen Ausdruck gefunden. Die sogenannten chinesischen und japanischen Madonnen sind Abkömmlinge der wenig madonnenhaften Śaktis, der Durgā und anderer vitaler Fruchtbarkeits- oder gar Vernichtungsgöttinnen (Hāritī!).

sehen. Die Erlösungsfähigkeit ist aber allen gemeinsam, früher oder später von allen unterschiedslos zu erreichen, also keine auszeichnende Gnade für den einzelnen.

d) *Gott kein Erlöser.* So ist Gott kein Erlöser im eigentlichen Sinn, jedenfalls niemals derart, daß er aus rein ethischen Motiven des Mitleides sich opfert. Er opfert sich nicht im Interesse der Menschheit, höchstens insofern, als es nach indischer Anschauung ein Opfer ist, eine neue Erscheinungsform im Avatāra auf sich zu nehmen. Als Viṣṇu-Garuḍa vernichtet Gott zwar das Böse, die Giftschlangen, bestraft auch die Bösewichter in Gestalt des Rāma (Tötung des Rāvaṇa) und hebt als Eber die Tücke des Dämons auf, der die Erde in den Urschlamm gestürzt hat; aber diese Taten sind mehr eigener Betätigungsdrang, Kraftproben des guten Heros gegenüber dem bösen Gegner, als Taten des Mitleids und der Menschenliebe. Er ist auch damit noch nicht charakterisiert als Gott der Gerechtigkeit, denn er steht nicht über der Sache, sondern ist nur ausführendes Organ des Gesetzes der Vergeltung der bösen Tat = Selbstvernichtung des Bösen.

Anklänge an den Begriff des sich selbst opfernden Erlösers finden wir nur vage etwa in jener Śiva-Legende, wo der Gott das alle bedrohende Gift verschluckt und dafür den Makel des blauen Halsmales davonträgt (im übrigen unbeschadet bleibt).

e) *Keine Selbstaufopferung Gottes.* Der späte Buddhismus hat allerdings einzelne Ideen, die mittelbar dem Erlösungsgedanken nahestehen. So z. B. erzählen die Jātakas, daß Buddha in einer seiner Präexistenzformen aus Mitleid zu irgendeinem hungernden Geschöpf das Fleisch seines lebendigen Körpers zur Nahrung anbietet oder sich lebendig rösten lassen will oder sich freiwillig als Ersatz für ein anderes Schlachtopfer stellt. Aber einmal kommt es nie zu einer *tatsächlichen* Opferung, und andererseits wäre dieses Selbstopfer Buddhas nicht endgültig, nur ein für *eine* der vielen Existenzformen gültiges, keine Tat, die seinen Lebensweg *abschneidet.* Und ebenso wie das Mitleid mit dem Einzelnen, ist auch das Mitleid mit der Menschheit bei dem Erlöser im Buddhismus nur (zeitlich) begrenzt. Zwar entschließt sich Buddha nach Erreichung der eigenen Vollkommenheit, nachdem also das Leben in der Welt für ihn keine Bedeutung mehr hat, doch noch den Menschen zum Heil die Lehre zu verkünden und noch eine Zeitlang auf das endgültige Nirvāṇa zu verzichten.

Dem Erlösergedanken kommt es näher, wenn einzelne Bodhisattvas des Mahāyāna-Buddhismus freiwillig dem entsagen, schon zur letzten Stufe der Vollkommenheit einzugehen, weil sie der hilfsbedürftigen Menschheit nahe bleiben wollen. Hier liegt wohl eine Art Opfer, aber kein definitives und absolutes Opfer vor, wie es der reine Erlösergedanke fordert [1].

[1] Weder definitiv noch absolut ist dieses Opfer bei Amitābhā-Amitāyus, denn dieser geht trotz seines Mitleids mit aller Kreatur doch schon zur Buddhaschaft ein, wirkt allerdings in seinem Erlösungsstadium als Buddha noch weiter zur Erlösung der Menschheit. — Avalokiteśvara dagegen verzichtet zwar tatsächlich aus Mitleid auf die Buddhaschaft,

f) *Kein Mittler zwischen Mensch und Gott.* So wirken die Bodhisattvas in gewissem Sinne als Mittler zur Erleichterung des Erlösungswegs für den Gläubigen. Es ist aber kein prinzipieller Unterschied, im Buddhismus und auch in den hinduistischen Bhakti-Religionen, zwischen Gott und Mensch. Prinzipiell trägt jeder Gläubige die gleichen Anlagen wie Gott und Buddha in sich; deshalb bedarf es zwischen den Gläubigen und dem ihnen nicht wesensfremden Gott keines Mittlers. Gott ist dem Menschen nicht wesensfremd und der Mensch hat die Kraft zur Selbsterlösung. Er bedarf daher eigentlich weder der Hilfe Gottes selbst, noch der indirekten des Mittlers.

g) *Kein Gebet zu Gott.* Daraus ergeben sich auch die Formen des Verhältnisses von Mensch zu Gott in Gebet und Gottesdienst. Der Mensch steht prinzipiell [1] gleichartig neben Gott, wenn auch auf niederer Machtstufe. Wie Gott nicht der gütige Vater, so ist der Mensch nicht das voraussetzungslos gläubig liebende Kind. Im Ṛgveda haben wir das „do ut des"-Verhältnis zwischen Opferer und Gott, oder das magische Zwangsverhältnis zwischen Priester und Gott. Wie hier durch Konzentrierung des Willens ein magischer Zwang vom Menschen ausgeht als *Außen*wirkung auf den Gott, so kann sich auch diese magische Kraftkonzentration nach *innen* kehren und führt so zu einer weiteren Beziehung zwischen Mensch und Gott, nämlich zur Erkenntnis Gottes durch Meditation [2]. *Dem vollendet in der Meditation sich Konzentrierenden offenbart sich Gott über-leibhaftig in der Intuition = Gottesschau, ebenso zwangsläufig wie dem magischen Zauberer der Frühzeit.* Diese den Indern eigenartige Verbindung mit dem Göttlichen unterscheidet sich wesentlich von dem reinen Gebetsbegriff = Bittbegriff anderer Völker.

Ein Niederschlag dieser von unseren Formen abweichenden Art des Gebetes und Gottesdienstes findet sich in der Eigentümlichkeit der indischen Tempelarchitektur. Einerseits verzichtet man oft überhaupt auf den Innenraum in indischen Tempeln, andererseits hält man einen großen *Außen*raum für den Kult für notwendig. Viele Felsentempel sind nicht nur wegen der Materialschwierigkeiten nach innen nicht ausgehöhlt, sondern man bedarf auch nicht des inneren Kultraumes als Stätte des Gebets oder des persönlichen Kultverkehrs des Gläubigen mit Gott. Dafür sind aber mit Götterbildern reich geschmückte Fassaden vorhanden — man denke auch an die auf der Außenseite figural belebten Hohlformen der Gopuras! — und breite Prozessionswege führen um den Tempel herum, weil in intuitiver Außen-Innen-Schau jedes einzelnen Gläubigen, nicht in gemeinsamem Gebet und Kult, indischer Gottesdienst

---

bis das letzte Geschöpf erlöst ist. Da aber die prinzipielle Möglichkeit zur Erlösung sämtlicher Wesen gegeben ist, so ist auch Avalokiteśvaras Verzicht kein endgültiger.

[1] Sekten wie die Mādhvas, die ein Dvaitam zwischen Gott und Mensch in Opposition zur herrschenden Auffassung einmal zu postulieren suchen, sind bei dem Gesamtüberblick zu verschwindend, als daß hier auf sie einzugehen wäre.

[2] Dies Erfassen des Göttlichen in der Meditation ist aber noch zu sondern von dem affektbehafteten Bhakti-Verhältnis. (Vgl. hierzu unsere Ausführungen im Anhang.)

kulminiert. Wenn sich im caitya-Höhlentempel ein größerer Innenraum findet, so hat er die Bedeutung eines (äußeren) Prozessionsweges rings um das Heiligtum (den freistehenden Stūpa).

3. *Keine absolute Ästhetik in indischer Gottesvorstellung.* Wie nicht die Absolutheit des Willens in den verschiedenen Variationen des Allmachtgedankens sich rein und voll in Indien manifestiert, wie sich keine absolute Ethik in Indien voll ausgebildete Gottespostulate schuf, so hat auch die Ästhetik in Indien keinen Niederschlag in einem göttlichen Postulat gesucht, denn auch die Ästhetik ist hier kein Selbstwert. Nachprüfbar ist das an der indischen Kunst. So wird die Darstellung Gottes nicht beschränkt wie bei uns auf lichte, helle ästhetisch wohlgefällige Wesensseiten [1], sondern die Gottesdarstellungen umfassen alle Züge des Göttlichen, wie wir sie im Vorigen dargelegt haben: ethische, unethische, gottesfurchterregende Übersteigerungen der Vitalität in Sein und Funktion, in alle ästhetische Harmonie übersteigendem Unmaß. Vom Inhaltlichen her bestimmt ist es bedingt, daß wir in Indien weder in der Formwirkung, noch in der Ausdruckswirkung Gott als Verkörperung des absolut Schönen vor uns sehen. Das indische Kunstwerk ist nur Bedeutungsträger einer schon *vorher* festgelegten Idee. Diese Idee wird in utrierter Form zum Ausdruck gebracht, übersteigert und so gegenüber den inhaltlich nebensächlichen Teilen des Dargestellten nicht im harmonischen Verhältnis ausbalanziert. Es handelt sich nicht um die Gesamtwirkung des Kunstwerkes an sich, sondern um die scharfe Formulierung eines einzelnen Gedankens; so eben kommen die unproportionierten Größenverhältnisse und die in unserem Sinne unästhetisch wirkenden Ausdrucksmittel in indischer Kunst zustande (Vielarmigkeit, vertikal zusammengewachsener Herm-aphroditentyp, Tier-Menschgestalten usw. [2]. Es verschiebt sich also das Proportionsverhältnis unter dem Zwange der einen darzustellenden Idee bis ins formal Quantitativ-unharmonische, Unästhetische hinein. — Andererseits liegt aber auch in der Weite und Verschiedenartigkeit der Möglichkeiten des darzustellenden Göttlichen, also im rein Inhaltlichen im engeren Sinne, ein Grund für die nach unserer Wertung oft unästhetischen Wirkungen des indischen Götterbildes im Gegensatz zu unserer Gottesdarstellung, die nur lichte, helle, ästhetisch wohlgefällige Züge trägt. Nicht lichte, klare Vatergüte, nicht verklärende Erlöserliebe, nicht zarte Madonnenanmut, nicht der allem Irdischen entrückte, in Wolken schwebende Gott ist in indischer Kunst darzustellen, sondern vorzüglich der Gott in seiner düsteren wilden Vitalität, in seiner Erdgebundenheit, in seiner Gestalt als Mensch, Dämon oder Getier [3].

[1] Zwar finden sich bei uns auch abschreckende Teufelsdarstellungen, doch dienen diese nicht dem Zweck der Verehrung, sondern nur dazu, durch Kontrastwirkung das Göttliche noch zu heben.

[2] Ausführliches hierüber in „Indische Kunst" S. 295 ff.

[3] Von Außenstehenden hört man oft den Einwand gerade von der eminent *ästhetischen* Wirkung der indischen Kunst, wie sie im Gleichmaß der Buddhadarstellungen zum Ausdruck kommt. Aber einmal sind diese Buddhastatuen nur ein verschwindender Teil im

Schlußfolgerung. Durch diese Betrachtung der indischen Gottesvorstellungen sehen wir, wie vieldeutig auch bei hochentwickelten Kulturvölkern [1] das Ideal der Vollkommenheit sein kann; denn die Gottesprädikate sind die Postulate desjenigen, was ein Volk als das Vollkommene gegenüber dem jeweilig gegebenen Unvollkommenen empfindet. Indien faßt eben, wie wir sahen, den Begriff des Göttlichen als Vollkommenheit in *jedweder* Äußerung menschlichen Lebens und Strebens. Verehrungswürdig — grandios und so göttlich — wird auch das Böse, Häßliche, wenn man es bis zur Weite einer Idee steigert.

Gott nicht das Absolute. Allerdings sind die indischen Götter kein Ausdruck des Absoluten schlechthin, sondern sie gehören noch in die Welt der Gestaltungen, in die Welt der Empirie. Dementsprechend sind auch sie noch gebunden an die Gesetze, die alles Empirische beherrschen. — „Die Götter sind noch *diesseits* der Schöpfung" (Ṛgveda X, 129, 6). Und: „Der Īśvara ist nur eine Glaubensstütze der *niederen* Wahrheit', so sagt Śankara, der größte Interpret der Vedāntaphilosophie. — Das Wahre, Absolute ist jenseits jeder Gestaltung, ist Nirvāṇa, eigenschafts- und funktionslos.

BHAKTI. (ANHANG.)

Gehen wir nun noch einmal auf einem anderen Wege an das Problem der Gottesvorstellung heran. — Zwei in sich geschlossene Betrachtungsweisen liegen in Indien seit der Upaniṣadzeit nebeneinander und ineinander verarbeitet vor: die makrokosmische Betrachtungsweise und die mikrokosmische. In den ältesten Zeiten der Veden und der Brāhmaṇas und in allen späteren Volksreligionen baut sich auch in Indien wie in allen anderen Kulturkreisen die makrokosmische Betrachtungsweise vorzüglich aus. Man sieht zuerst die *fernen* Kräfte, die den Menschen beeinflussen, Himmelserscheinungen, Sonne, Mond, Gewitter; Schöpfergott, Herrschergott, kurz den von *außen* her eingreifenden Gott. — Bei der Darlegung der vorangegangenen Betrachtungsweise sahen wir das spezifisch Indische in der besonders starken Anlehnung, die auch dieser von außen her erfaßte Gott an Anthropomorphes fand. — Seit den Upaniṣaden liegt nun aber auch als indische Eigenart ein naturwissen-

---

Gesamtgebiet indischer Kunst, und zweitens sind sie entstanden unter dem Einfluß des unindischen Sophrosynegedankens, der — auch inhaltlich in den Buddhismus eingedrungen — ihn im Mutterlande unmöglich machte; drittens findet man diese Schöpfungen harmonischer Kunst vorzüglich außerhalb Indiens in Ostasien, Hinterindien und Indonesien ausgeprägt, — und letztens stehen neben diesen harmonisch-ästhetisch ausgeglichenen Buddhadarstellungen auch Buddhabilder, die zugunsten hinduistisch anmutender übersteigerter Vitalität oder übersteigerter realistisch dargestellter Askese das ästhetische Gleichmaß überschreiten.

[1] Mag man auch den Einwand erheben, daß Indien nur primitive Grundlagen ausbaut, so ist eine derartige ausziselierte Durcharbeitung primitiver Denkbasen durchaus vollgültig als geschlossene „Kultur" anzuerkennen.

schaftlicher physio-psychologischer Weg vor, der ins Göttliche einmündet (die vom Psychologischen ausgehende Übersteigerung = der von innen nach außen wirkende „Gott"). Der Ātman = die Individualseele als Bewußtsein, als Träger der inneren Wahrnehmung ist gleichgesetzt mit dem Brahman = All-„Seele". — Dieser zweite Weg zur Erfassung des Göttlichen sucht das Göttliche im Menschen selbst und projiziert es von innen aus in die Welt.

Diesen Weg geht die Bhakti. Scheinbar deckt sich dieser Gedankengang, wenigstens in seinem Resultat, in der Aufstellung des persönlichen Gottes, mit den Ergebnissen der religiösen Konzeptionen anderer Völker. Aber den indischen Bhaktibegriff scheidet von anderen persönlichen Gottesvorstellungen nicht nur die einzigartige *psychologische* Methode, die zu diesem persönlichen Gott hinführt, und dadurch im Resultat eine einzigartige Färbung des Persönlichen gibt, sondern auch die Tatsache, *daß der persönliche Gott nicht als Endpunkt, nur als Schnittpunkt betrachtet wird, in dem die Denk- und Gefühlsstrahlen nicht enden, sondern darüber hinaus sich in die Unendlichkeit verlängern.* Gehen wir nun als Anhang zu vorstehenden Ausführungen über die Gottespostulate daran, auch den *psychologischen* Weg zu verstehen und auch hier die Eigenartigkeit indischen Denkens aufzuzeigen.

In der Upaniṣadzeit führte man den schon seit (Ṛgveda-) Brāhmaṇazeit gepflegten Hang zu Identifikationen weiter und zwar zieht man in dieser Periode der frühen psychologischen Forschung vom Ātman = Wesentlichem im Menschen ausgehend, eine Verbindung herüber zum Summumbegriff der vorangegangenen Brāhmaṇaperiode: zum Brahman. Die Vorstellung des Brahman wird jetzt vom Aspekt des inneren Lenkersein erfaßt: wie der Mensch nicht abzutrennen ist von den anderen Teilen der Natur, so ist auch sein innerer Lenker = dem inneren Lenker der anderen Teile der Natur, resp. gleich der Summe dieser Teile: Ātman = Brahman. Hier also wird vom inneren psychologischen Studienobjekt aus nach außen projiziert zum makrokosmischen Göttlichen unter dem Zwang der beibehaltenen Prämisse, daß das menschliche Individuum nicht für sich allein zu betrachten, zu isolieren sei. So ist auf diesem Wege eine Verbindung zwischen Menschen und Göttlichem = Weltseele gegeben. Beide sind prinzipiell gleich; insofern ist auch hier das Göttliche anthropomorph gedacht, indem es vom Psychologischen aus bestimmt wurde.

Das Wissen um die Verbundenheit des Ātman mit der Welt wird dementsprechend als ein von vornherein gegebenes angesehen, das nur aus mangelndem Training zum Erkennen nicht allen bewußt ist. Die avidyā = das Nichtwissen, d. i. Verwirrung und Ablenkung durch die Vielfältigkeit des Empirischen, verhüllt die vidyā = das Wissen. So heißt es Bhagavadgītā III, 38 ff.

„Wie durch den Rauch das Feuer verhüllt wird, wie der Spiegel durch den Schmutz, wie durch die Eihaut der Embryo verhüllt wird, so wird durch diese (die Begierde) diese (Erkenntnis) verhüllt."

„Umhüllt wird das Wissen durch diesen ewigen Feind des Erkennenden,

der die Gestalt der Begierde hat, o Sohn der Kuntī, und durch dieses schwer zu sättigende Feuer."

„Die Sinne, der Verstand und die Vernunft wird ihr Sitz genannt, durch diese verblendet sie, die Erkenntnis verhüllend, den, der der Herr des Körpers ist (Geist)". Wissen tritt ein durch Erkenntnis des Ātman, durch diese geht einem auf das höchste Heil:

„Doch wenn deren Nichtwissen zerstört ist durch Wissen um den Ātman, dann läßt deren Wissen — der Sonne gleich — schauen das Höchste." (Bhag. V, 16).

Ein zweiter Weg, der vom Individuum ausgehend zum Göttlichen führt, ist ein psychologisch-affektuöser, der der magischen Sphäre entstammt: Man zwingt zu sich das, was man erstrebt, „denn nach welchem Ziel immer er seinen Wunsch richtet, nach welchem Wunsch er verlangt, das entsteht auf Grund seines Wollens. Damit versehen fühlt er sich selig" (Chāndogya Up. VIII, 2, 10). Jedes empirisch gerichtete Streben findet somit seine Verwirklichung. Die Willenskraft setzt sich um in Materie, materialisiert sich. Ähnliche Auffassungen liegen im Buddhismus vor. [Etwa in der Auffassung der tṛṣṇā = Durst = Begehren. Wenn man die tṛṣṇā = Willen zur Wiedergeburt abschneidet, schneidet man auch de facto die materielle Wiedergeburt ab!]

Im Majjhima-Nikāya 120 z. B. lehrt dementsprechend der Buddhismus, daß der Wille sich jede ihm zusagende, nicht von ausgleichender Ethik ihm etwa entsprechend zudiktierte (!) Wiedergeburt schaffen kann.

Ausdruck dieses (magischen) Willensoptimismus finden wir auch noch in anderen (hinduistischen) Fassungen der Karma-Lehre [1]. Jedes Streben der jetzigen Existenz findet in der nächsten Wiederverkörperung minder gehemmte Wirklichkeit: „Wer zu Parfüms sich hingezogen fühlt, wird eine Moschusratte, ein Honigliebhaber eine Bremse, ein Getreidedieb eine Ratte [2].

Wie das empirische Zielstreben in der Karmalehre seines Erfolges sicher ist, so wird auch unweigerlich das Ziel erreicht, das man sich außerhalb des Empirischen setzt. So heißt es, *entsprechend dem Karmastreben vom Streben nach den Göttern:* „Zu den Göttern gehen, die sich den Göttern geweiht haben, zu den Vätern, die sich den Vätern geweiht haben, zu den bösen Wesen gehen, die

---

[1] Eine zusammenhängende Darlegung der verschiedenen kausalen, psychologischen und ethischen Fassungen der Karmalehre wird demnächst als gesonderte Monographie von mir erscheinen.

[2] Die tierische Gestaltung scheint nicht immer eine Bestrafung als degradierende niedere Wiederverkörperungsform, sondern auch die Ausdrucksmöglichkeit zu ungehemmterem Verfolg der früheren Neigung. Man denke in diesem Zusammenhang auch an die Darstellung der Götter in hinduistischer (buddhistischer) Kunst, wo die *tierische Gestaltung* der Haupt- oder Begleitfigur *zum reineren Ausdruck der darzustellenden Eigenschaft dient.* — Vgl. die Auszüge aus dem Viṣnu-dharmasūtra bei E. de Henseler: L'âme et le dogme de la transmigration, Paris 1928, S. 171 f. u. aus der Manu Smṛti S. 161 ff., bes. S. 166.

den bösen Wesen dienen . . ." (Bhag. IX, 25). *So ist das Streben und die Vereinigung mit dem Göttlichen nur ein Spezialfall des individuellen Karmastrebens.*

Dieser Weg der magischen *Willens*autonomie läuft zusammen mit einem Weg magischen *Erkenntnis*optimismus, auf dem der Mensch seine Verbindung mit dem Göttlichen herstellen kann. Schon vor der Zeit der Upaniṣaden findet sich der magische erkenntnistheoretische Optimismus: Was man erkennt, das erlangt man oder zu dem wird man. Die Erkenntnis an sich besitzt zwingende Kraft, so daß sie das Erkenntnis*subjekt* fluidal beein-„flußt", mit den Kräften ihres Erkenntnis*objektes* begabt. So wird sogar ein Bösewicht selbst gut, wenn zufällig einmal seine Zielstrebigkeit auf das Göttliche = Gute gerichtet ist. So heißt es Bhag. Gīta IX, 30: „Selbst wenn ein großer Sünder mir anhängt und keinem anderen, ist er als *gut* anzusehen, denn er richtet sein *Wollen* auf Rechtes."

Auch diese beiden magischen Wege münden ein in den Bhakti-Kult des indischen Mittelalters. Erkenntnis- und Begehrensziel ist der Gott. Immer aber ist hier eine prinzipielle Gleichartigkeit zwischen Strebenssubjekt und Strebensobjekt vorausgesetzt auf Grund oben ausgeführter magisch fluidaler Verbindung zwischen Strebens- und Erkenntnisausgangspunkt und -ziel. Es ist kein Zufall, daß die Lieder der Bhakti des indischen Mittelalters in Form und Stil an die unmittelbar vorangegangene profane Lyrik der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, an die erotischen Lyrik erinnern. Zwei Gleichartige resp. Gleichgewordene treten in ein Verhältnis zueinander, d. h. der Gott wird prinzipiell dem Menschen gleichartig angenommen, wenn auch mit einer gewissen Übersteigerung; deshalb ist er das Strebens*ziel*. So stellt sich der Dichter als der hingebende (schwächere) weibliche Teil dar gegenüber seinem Gott, dem stärkeren männlichen Teil, zu dem er in ein Liebesverhältnis tritt.

„Geliebter, Du mein Odem, Du mein Leben,
In dessen Dienst ich Leib und Seele mein,
Stamm, Namen, Ehre, Kräfte hingegeben,
Du Dunkler bist des Weltalls Herr allein,
Zu dem die Yogis sich anbetend kehren.
Ich bin ein Hirten*mädchen*, arm und klein
Und weiß nicht, Herr, wie soll ich Dich verehren. —
Mein Ich vergaß ich in der Liebe Meer,
Ich opferte mich ganz zu Deinen Füßen,
Du bist mein Pfad, Du einzig bist mein Herr,
Dich anzuschauen will mein Geist genießen.
Die Welt mag sagen, daß ich schmutzig sei,
Das will ich als ein Unglück nicht beklagen,
Die Schmach um Dich gleicht einer Perlenreih,
Die es ein Glück ist, um den Hals zu tragen. —
Ob rein ich bin, ob nicht, Du weißt es nur,
Ich selber weiß nicht, was mir gut und schlecht ist. —
Spricht Candīdâs, Herr folg ich Deiner Spur,
Mir, Gut und Schlechtes, beides gleich und recht ist."

(Candîdâs. Liebe zu Kṛṣṇa. Übersetzt von Glasenapp: Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden, S. 87 f.) Und ähnlich:

„. . . . von meiner Liebe jeder weiß, sie ist bekannt in aller Welt.
Der Muschel, Keule, Diskus und den Lotos und die Flöte hält,
Und der die Pfauenfeder trägt — er einzig ist der Gatte mein;
Verlassen hab ich alle, die verwandt mir sind, ich bin allein. . . ."

(Mîrâ Bâî. An Kṛṣṇa. Übersetzt von Glasenapp l. l. S. 93.)

Diese Liebeslyrik ist aber nicht nur im Sinne weltlich-erotischer Liebeshingabe zu verstehen, sondern die Hingabe bedeutet einen magischen Zwang, der die Hergabe des Göttlichen auslöst.

Es liegt hier ein ähnliches Verhältnis vor, wie es in konkreter ausgesprochener Form zwischen dem ṛgvedischen Beter und seinem Gott bestand: ein Kausalverhältnis, wo die Ursache (Hingabe) unweigerlich die Wirkung (Gegengabe) nach sich zieht. Man erwartet, man fordert für die Liebe, die man selbst gibt, Liebe als Gegenleistung: Die Gnade der Erleuchtung für den hingebenden Gläubigen und darüber hinausgehend, noch anthropomorpher gedacht, Gegenleistung Gottes direkt als *Tätigkeit* Gottes am Menschen für den Menschen. So kommt bei den Bhakti-Theologen das Problem auf, ob wie ein Affen- oder Katzenjunges an seine Mutter die Seele des Gläubigen sich an Gott hängt, um sich von ihm an das jenseitige Ufer der Erlösung tragen zu lassen, d. h. ob das einfache untätige sich Hängen der Seele wie das Junge der Katze oder eine mithelfende Bewegung der Seele wie beim selbsttätigen Anklammern des Affenjungen notwendig ist.

Darüber hinaus verlangt aber auch die Bhakti selbständige Funktionen des Gottes als Heilsbringer: „Denn jedesmal, wenn das Recht im Abnehmen ist — o Nachkomme des Bharata, und das Unrecht im Zunehmen, dann erschaffe ich mich selbst. Zum Schutze der Guten und zur Vernichtung der Übeltäter werde ich, um das Recht zu befestigen, in jedem Zeitalter geboren." (Bhag. IV, 7 f.) Entsprechend sind auch die Äußerungen der späteren hinduistischen Texte über die Avatāras des Viṣṇu; eine ähnliche Vorstellung kennt auch der Buddhismus, wenn er die Gestalt des Buddha in jedem neuen Zeitalter wiedererscheinen läßt zum Zwecke der Erleuchtung, Errettung und Erlösung der Menschheit.

So ist auch auf dem psychologischen Wege ein menschennaher Gott gewonnen, der nicht außerhalb des sonstigen menschlichen Geschehens und seiner Zielstrebungen und nicht außerhalb höherer Gesetzmäßigkeit steht (Karmagesetz und Wiederverkörperung, magisch naturgesetzliches Reagieren Gottes).

Menschennah ist der Gott, wenn er eine bestimmte persönliche Gestalt annimmt, da man nicht die Vielheiten der nebeneinander liegenden Möglichkeiten, noch weniger die wahre kosmische Un-Gestalt *und die ineinander liegenden Gestaltungen* des Göttlichen als Mensch erfassen kann. Dies veranschaulicht der 11. Gesang der Bhagavadgītā, in welchem Kṛṣṇa sich in durcheinanderwirbelnder kosmischer und individueller menschenähnlicher Form dem Arjuna offenbart. Die kosmischen formlosen Gestaltungen wahrhaft zu erfassen, ge-

lingt Arjuna nicht; schon die vagsten Umrisse erdrücken und erschrecken ihn so, daß er um die Gnade fleht, der Gott möge seine Un-Form verbergen und seine Offenbarung wieder von ihm nehmen.

Ein über die Einzelgestalt eines persönlichen Gottes hinausweisendes Transzendentes deutet der Bhaktiweg visionär an, das aber von Menschen, weil über menschliches Fassungsvermögen hinausgehend, nicht erfaßt werden kann.

Dieses angedeutete Transzendente liegt aber noch jenseits auch der eklektischen Zusammenschau der Bhakti-Mystiker. Auch sie bleibt noch *innerhalb* der *personifizierten* Gottesvorstellung; sie wählt nur zwischen den verschiedenen Gottes-Konzeptionen aus, bleibt aber innerhalb der menschlichen (personellen) Denkbahnen. Deshalb ist hier auch noch die Möglichkeit einer Gefühlsbeziehung zu Gott geblieben, weil — ob dieser, oder jener — immer der Gott selbst noch kontur-umrissen-persönlich bleibt. „Hindus und Moslems ist ein Weg gewiesen, der wahre Meister lehrt ihn uns erkennen, Kabīr spricht: Hört, ihr Brüder, hört auf diesen, ihr mögt ihn Allah oder Rāma nennen" (vgl. Glasenapp l. l. Seite 101), und ähnlich Lallâ: „Ob er Śiva oder Viṣṇu oder ob er Jina heißt, Oder ob man ihn verehrend als Lotosgeborenen preist, (Brahman), Möchte er mich doch, mich Arme, von des Daseins Qual befrein, Mag er der sein, oder der sein, der sein oder jener sein." (Vgl. Glasenapp l. l. S. 82.) Gott bleibt auch so noch, wenn auch eine Übersteigerung, doch anthropomorph, menschlich erfaßt, und deshalb von Menschen erfaßbar.

Dieser selbe anthropomorphe Standpunkt wird auch andererseits von der Gegenrichtung beleuchtet, wenn man auch vom Gott aus gesehen das Gefühl seiner Begrenzung ansetzt (Ṛgveda X, 129, 6 u. 7): „Wer weiß es denn, wer konnt es hier verkünden, woher entstand, woher diese Schöpfung? *Die Götter sind diesseits der Schöpfung dieser* (Welt), wer weiß es also, woher sie entstanden ist. — Diese Schöpfung, woher sie entstanden ist, ob er sie gemacht hat oder nicht, er, der im höchsten Himmel sie überschaut, der weiß es wahrlich — oder weiß er es auch nicht?"

Und ähnlich wird in der Kāṭhaka-Upaniṣad das Erkenntnisvermögen der Götter als beschränkt angenommen, wenn es heißt (Kā. Up. I, 21): „Auch von den Göttern ist hierüber einst (über das Fortleben nach dem Tode) gezweifelt, denn nicht ist es leicht zu erkennen, subtil ist dieses Gesetz."

Das ist das Spezifische des indischen Gottesbegriffes: sowohl bei der von außen her das Problem erfassenden, mythologischen Betrachtungsweise, also auch bei der von innen her kommenden, psychologischen, affektuösen ist sich der Inder jederzeit bewußt, daß, solange er personifiziert, er auch den Gott nur als eine Übersteigerung des Empirisch-Persönlichen erfaßt und ihn nur als prinzipiell sich Gleichartiges sieht. — Erst beim Wegfall und Zusammenfall alles Personifizierten beginnt die Transzendenz und damit das neutrale, auch über jedweden Gott hinausreichende Absolute (Nirvāṇa), zu dem sich keinerlei persönliche Gefühls- oder Erkenntnisbeziehungen anknüpfen lassen.

GELINGT ES DER INDISCHEN LOGIK DURCH IHRE SPEKULATIONEN DAS DASEIN GOTTES KONSEQUENT IN DAS INDISCHE WELTBILD EINZUREIHEN?

(Zu Hermann Jacobi: Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes.)

Ein flüchtiger Blick auf die Überschrift läßt im vorliegenden Buch anderes erwarten, als es bietet und bieten kann. Schon durch den Zusatz im Titel, „*Beweise* für das Dasein Gottes", vor allem jedoch durch das Vorwort (S. VII) weist *Jacobi* darauf hin, daß wir weniger über die *religiöse* Seite des Problems als über die *philosophisch-spekulative* unterrichtet werden sollen.

Wie sich aus der Lektüre der Schrift von selbst ergibt, wie O. Strauß in seiner „Geschichte der indischen Philosophie" ausdrücklich öfters hervorhebt (z. B. S. 153, 192 f.), ist die Gottesvorstellung in Indien mehr ein Produkt der Anlehnung suchenden, literarisch unbeteiligten Unterschicht, als ein Hauptproblem philosophischer Spekulation, in die sie sich immer nur mehr oder minder erzwungen einfügt. (Vgl. z. B. Jacobi S. 45, 46, 49, 53, 54, 62, 63.)

Sehr bezeichnend ist daher, daß Jacobi, wenn er uns die vorzüglichsten Beweise für das Dasein Gottes in der indischen Logik, im indischen Nyāya-system, vorführt, selbst es für nötig erachtet, um ein echtes Bild indischen Denkens zu geben, auch die mindestens ebenso stichhaltigen *Gegen*beweise zu Worte kommen zu lassen. Da die scharfsinnige buddhistische Spekulation — trotz einwandfreier atheistischer Stellungnahme! — es nicht einmal für nötig erachtete, die diesbezüglichen Behauptungen des Nyāyastandpunktes zu widerlegen, so hat Jacobi als Gegenstück zum Nyāyatheismus die gelehrte Jaina-literatur herangezogen.

So fremdartig uns die Gesamtstellung Indiens zur Gottesidee anmutet, so abweichend von der bei uns üblichen Weise ist dementsprechend im einzelnen auch die Durchführung, die das indische Thema vorschrieb. Ausführlich behandelt finden wir von Jacobi nicht den Gottesbegriff an sich, sondern die Entwicklung des *Seelen*begriffes bei den Indern: Wie sich vom Anthropomorph-psychologischen der Gottesbegriff der Massen niemals losgelöst hat, so sieht auch die literarische Oberschicht das Göttliche anthropomorph-psychologisch

— hier aber psychologisch im Sinne von Seelenforschung. Deshalb gibt Jacobi zuerst einmal ausführlich die Entwicklung des „Seelen"-Begriffes in allen Verzweigungen der Ātman-Brahmanlehre der Upaniṣaden und versucht nachzuweisen, daß zwischen den ältesten Upaniṣaden und der mittleren, resp. jungen Schicht eine Umstellung der Gesamtanschauung stattgefunden habe durch das Erfassen des prinzipiellen Unterschieds von Geist und Materie (wenn in Indien überhaupt, dann damals schon?) [1], und daß man dementsprechend zu jener Zeit überging von der Vorstellung einer feinmateriellen *Psyche* zur Annahme einer permanenten persönlichen reingeistigen *Seele*.

Die „Seele" in der reinsten unkörperlichsten Form ist nach Jacobischer Durchführung die Gottseele des Nyāyasystems. Gott wird hier erhaben über jede Leiblichkeit dargestellt, ausgestattet mit den nur reingeistigen Fähigkeiten des ewigen, gleichzeitig nebeneinander das Gesamtall umfassenden Wissens, der Allgegenwärtigkeit usw. Aber auch der späte theistische Nyāya vermag nicht trotz aller Deutungsversuche Gott zwei für unsere Gottesidee notwendige Qualitäten zuzuweisen: Gott ist selbst im späten Nyāya nicht *unbedingt*, und *Gott ist nicht Schöpfer aus dem Nichts*. Denn zwei gewichtige, von keinem indischen System wegleugbare Grundaxiome stehen dem entgegen: 1. Die Ewigkeit und Selbstgesetzlichkeit des menschlichen Karma und 2. das Axiom von der ewigen Materie in Form von ewigen Atomen oder ewigem Urstoff schlechthin (z. B. Jacobi S. 46 und 54).

So ist Gott, selbst im theistischen Nyāya, eingeschränkt einerseits durch die Ewigkeit des Urstoffes *neben* ihm, den er nur formt und lenkt, aber nicht schafft, andererseits durch die außerhalb seines direkten Machteinflusses liegende Gesetzlichkeit des Karma. Zwar wird Gott die Funktion zugewiesen, die Frucht des Karma zu verteilen, aber auch ohne Gottes unterstützende Tätigkeit würde das Karma sich mechanisch auswirken. Der Mensch ist letzten Endes selbstverantwortlich für seine Handlung, und das Karma bewirkt

---

[1] Es ist fraglich, ob die materialistische Gesamtweltanschauung jemals zugunsten eines reinen Seelenbegriffes in Indien durchbrochen wurde. Vgl. contra: „Antithesen" S. 197 f. Auf die durchgreifende Bedeutung der *materialistischen* Vorstellung in der indischen Philosophiegeschichte weist auch Jacobi verschiedenen Orts hin. S. 43 vermutet er eine Abhängigkeit der Vaiśeṣikas von dem (früher) materialistischen System der Lokāyatas. S. 11 ff., besonders S. 13, 14, 21, 25 und 32 weist er den kontinuierlichen Zusammenhang verschiedener philosophischer Systeme nach auf Grund materialistischer Einstellung; er verbindet so z. B. das Sāṃkhya mit den alten Upaniṣaden. (Ein Gedanke, der unabhängig hiervon in meiner bis jetzt unveröffentlicht gebliebenen Habilitationsschrift von 1923 „Entwicklung des Gottesbegriffes" weiter durchgeführt ist, siehe im vorliegenden Buch S. 48 ff. und 91). *Die Geschichte des indischen Materialismus, und damit die Geschichte der indischen Philosophie, an ihrem Hauptproblem dargestellt, muß noch über die klassischen Sāṃkhya Darstellungen rückgreifend und hinausgehend, geschrieben werden!* Beiträge hierfür in: „Optimismus und Materialismus" S. 160 ff. „Urstofflehre" S. 146 ff., „Bewegungsvorstellung" S. 172 ff., „Entwicklung des Gottesbegriffes" S. 36 ff.

selbsttätig deren Erfolg. (Ebenso wie bei der *Auswirkung* des Karma kommt auch bei der *Vernichtung* des Karma, in der Erlösung, Gottes Wille nicht uneingeschränkt zur Wirksamkeit. Selbst alle theistischen Systeme Indiens schränken Gottes vorzüglichste Funktion als Gnadengott und Erlöser mehr oder minder ein durch das Dogma der *Selbst*erlösung des Menschen!)

So fällt auch im theistischen Nyāya das wichtigste Prädikat Gottes, seine Allmacht, fort. (Deshalb ist aiśvāryam nicht mit Jacobi als „Allmacht", sondern nur als„ Herrschaft" Gottes zu übersetzen, abgeleitet von: īśvara = dem Herrn, „der Glaubensstütze der niederen Wahrheit").

DIE LEHRE DER UPANIṢADEN ALS GRUNDLAGE DER SPÄTEREN INDISCHEN SYSTEME.

Von den „Entdeckern" der indischen Philosophie — von Schopenhauer und vor allem von seinen Anhängern — wurde die Philosophie der Upaniṣaden und der an sie anschließenden Systeme als ausgebildete Erkenntnistheorie dargestellt und so in Parallele gesetzt zu Plato und Kant. Der Hauptjünger Schopenhauers unter den Indologen, Paul Deussen, veröffentlichte sogar eine Schrift unter dem programmatischen Titel: „Vedânta [1], Plato, Kant", und proklamierte erkenntnistheoretischen Kritizismus als Hauptlehre der Upaniṣaden und durch sie auch der auf ihnen fußenden Systeme.

Dann kam gegen diese erkenntnistheoretische Ausdeutung der indischen Religionsphilosophie von den mehr kulturhistorisch-folkloristisch eingestellten modernen Indologen der zu erwartende Gegenstoß: die Upaniṣaden sind nur gleichzusetzen den a-philosophisch systemlosen, sich teilweise untereinander widersprechenden primitiv-magischen Einzelvorstellungen, wie wir sie heute noch bei primitiven Naturvölkern beobachten können [2].

Dazu tritt noch eine 3. Art der Auslegung der Upaniṣaden hinzu, die sich der folkloristischen Richtung insofern annähert, indem auch sie den systematischen Zusammenhang innerhalb des Textkomplexes leugnet, andererseits aber wieder mit der ersten Gruppe übereinstimmt, indem sie Analogien zu den Upaniṣaden nicht bei primitiven Naturvölkern, sondern in hochentwickelten Perioden, etwa in den neuplatonischen oder mittelalterlichen Religionssystemen sucht: es ist diejenige Denkrichtung, welche die Lehre der Upaniṣaden und mit ihr letzten Endes der indischen Religionsphilosophie überhaupt, als mehr oder minder irrationale, hochentwickelte Mystik erklärt.

Alle diese drei Standpunkte stehen noch jetzt nebeneinander, gegenseitig

[1] Unter „Vedânta" versteht Deussen sowohl die Upaniṣaden selbst, als auch ihre späten, einseitig interpretierenden Kommentatorenschulen. — Dies ist der methodische Einwand gegen die Deussensche Darstellung, daß sie die Urtexte nicht für sich allein untersucht, sondern nur unter dem Gesichtswinkel betrachtet, unter dem 1½ Jahrtausende nach ihrem Entstehen einer ihrer Kommentatoren Śankara, die Upaniṣaden und zwar auch diese nicht für sich allein, sondern gemeinsam mit den späteren Brahma-sûtras interpretierte.

[2] Vgl. z. B. A. Hillebrandt, „Über die Upaniṣaden" (Ztschr. f. Buddhismus IV, 1, S. 42 ff., besonders S. 44).

unüberzeugt — und wohl auch unwiderlegt. Aus allgemein denkmethodischem Interesse und wegen der speziellen Bedeutung, die den Upaniṣaden als Ausgangs- und Kernpunkt der gesamten indischen Religionsphilosophie zukommt, verlohnt es sich wohl des Näheren auf die strittige Frage nach dem Grundgehalt der Upaniṣaden einzugehen.

Die Upaniṣaden werden also gleichzeitig und scheinbar mit gleich guten Gründen einerseits als Analogon zur griechischen und deutschen kritischen Erkenntnistheorie, also als philosophisch hochentwickelt und rational erklärt, andererseits als noch *unter* der Stufe philosophischer Erkenntnis stehend als primitiv irrational und drittens als hochentwickelte, vom Primitiven freie, mehr oder weniger irrationale Mystik; also drei — für unser europäisches Denken — unvereinbare, sich gegenseitig ausschließende Auffassungen eines und desselben Gegenstandes, jede auf Grund eines westlichen Analogon.

Dieses Dilemma der Interpretationen läßt sich nicht nur mit der billigen Erklärung lösen, daß jedes Analogon unvollkommen sein muß und gewisse Eigenschaften des verglichenen Gegenstandes mit dem Vergleichs-Objekt nicht ganz zur Deckung gebracht werden können, so daß eben diese außerhalb des Vergleichs liegenden Eigenschaften noch frei bleiben für einen neuen Vergleich; dann dürften sich aber nicht, wie es in der Beurteilung der Upaniṣaden geschieht, sogar kontradiktorisch entgegengesetzte Einstellungen für ein und denselben Gegenstand ergeben. *Die fundamentale Frage ist eben, ob wir überhaupt dauernd das Recht haben, europäische Analoga an indische Religionsphilosophie heranzutragen.*

In dem frühen Stadium einer eben erst sich erschließenden Wissenschaft ist es selbstverständlich nicht nur erlaubt, sondern sogar notwendig, um uns einen Weg für das allererste Verständnis der fremden Gedankenwelt zu bahnen, Parallelen aus ähnlichen, uns schon geläufigen Vorstellungen heranzuziehen.

Aber über dieses erste Anfangsstadium ist die Indologie jetzt doch sicherlich hinaus und so gilt es nun, dies unsichere Hilfsgerüst wieder zu beseitigen und gerade möglichst scharf die Unterschiede aufzudecken zwischen scheinbar analogen Vorgängen der beiden Kulturen; Unterschiede, die im wesensverschiedenen denkmethodischen Ausgangspunkt der Spekulation liegen, die zu dem scheinbar gleichen Resultat geführt hat. — Das Dilemma der teilweise sogar kontradiktorisch entgegengesetzten Ausdeutungen indischer Religionsphilosophie scheint sich zu lösen, wenn man das charakteristisch Indische im Denken überhaupt scharf hervorhebt, das unseren europäischen Denkmethoden so entgegengesetzt ist, daß es jedem eindeutigen Vergleich widerstrebt: *Nie, trotz allem Fortschritt in der Denkmethode die ursprüngliche primitive Grundlage der Spekulation aufgeben; nicht, wie wir Abendländer es tun, sobald eine höhere Ebene des Denkens gewonnen ist, das gesamte Denkgebäude von Grund aus neu aufrichten.* Alle Fortschritte des Denkens dienen dem Inder nur dazu, aus dem ursprünglichen primitiven Grundgedanken immer verfeinerte neue Ausbildungen zu gewinnen. *So ergibt sich das für uns beispiellose Mißverhältnis zwischen der Höhenlage des*

SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY LIBRARY

(ursprünglich primitiven!) behandelten Problems und seiner raffiniert vollkommenen Behandlungsweise, so die für unsere Begriffe sogar bis zum kontradiktorischen Gegensatz gesteigerten Unterschiede innerhalb ein und desselben Gedankenkomplexes. — Die Grundlage bleibt stets primitiv: daraus leitet sich die Möglichkeit des Vergleiches mit den heutigen Primitiven her. Aber die Ausbildung primitiver Grundanschauung erhebt sich in der Behandlungsweise bis zu den Höhen vollendeter Spekulation griechischer oder moderner Erkenntnistheorie: so liegt hier der Anknüpfungspunkt für die Schopenhauer-Deussensche Auslegung. — Mit anderen Worten: Die Gruppe der erkenntnistheoretischen Ausdeuter hält sich an die *methodische Behandlung;* die Analogie mit primitiv folkloristischen Vorstellungen knüpft an die (nie aufgegebene!) primitive *Grundlage* an; die einen Interpreten betrachten einseitig die Grundeinstellung, die andern einseitig die Ausführung der Probleme.

Und die dritte Auffassungsmöglichkeit des indischen Denkens, der Vergleich indisch-religiöser Spekulation mit neu-platonischer oder mittelalterlicher, meist irrationaler Mystik? Auch er scheint an dieser merkwürdigen Zwitterstellung indischen Geistes zu scheitern, an der primitiv-naturhaften Anschauung, die verquickt ist mit feinster rationaler Spekulation; diesem dritten Vergleich widerstrebt die indische primitiv deduzierende Anschauung aus der Anschaulichkeit der Natur und ihrer einzelnen Teile, die gerade in den Upaniṣaden zutage tretende a-religiöse, nüchterne, (primitiv) wissenschaftliche, Schritt für Schritt bis an die Grenze des Irrationalen folgernde Spekulation[1]. Ebenso wie die zwei ersten Gruppen erfaßt auch diese dritte Betrachtungsweise nicht das spezifisch Indische, d. h. die Kompliziertheit des Gedankenbaus, da auch sie eine *dem indischen Denken fremde Einheit der Höhenlage von Ausgangspunkt und Resultat der Spekulation zu konstruieren* sucht. Die folgenden Ausführungen sollen der Verdeutlichung dieser spezifisch-indischen Eigenart dienen.

Was ist also dieser ursprünglich primitive Grundgedanke, aus dem sich die gesamte indische Spekulation als Konsequenz ableitet und der zum erstenmal in systematischer Form in den Upaniṣaden zutage tritt?

Es ist, um es auf eine kurze Formel zu bringen, *die Einheit des Menschen mit dem Gesamtweltall.* Ausdrücklich muß hervorgehoben werden, daß es sich nicht, wie in abendländischer Mystik, ursprünglich hier um die Einheit des Menschen mit *Gott* oder einem *gottähnlichen Urgrund* handelt, sondern tatsächlich um die Einheit und Gleichheit des Menschen mit jedem einzelnen anderen Teile der belebten und auch der sogenannten leblosen Natur. — Erst eine spät gefolgerte und in den alten, d. h. den Haupt-Upaniṣaden kaum überhaupt klar gezogene Konsequenz aus dieser Grundthese ist das, was die späten Kommentatoren und mit ihnen die ersten europäischen philosophischen Bearbeiter

[1] Am deutlichsten tritt die indische Neigung, auch Irrationales nüchtern wissenschaftlich rational zu ergründen und logisch zu folgern, auf dem Gebiet der Ethik hervor (vgl. darüber auch die folgenden Ausführungen).

der Upaniṣaden als Grundlehre der Upaniṣaden ausgaben: die bekannt gewordene Formel: „meine ‚*Seele*' ist gleich der Welt*seele*". Dieser psychologische, sogenannte „Seelen"begriff des Einzelmenschen und von da aus, vom Einzelmenschen aus, ins Makrokosmische projiziert, ein psychologisch vergeistigter Welt*seelen*begriff sind erst späte Fortbildungen [1]; sie finden sich nicht in den alten Hauptteilen der Upaniṣaden; sie sind es vor allem auch nicht, die tragfähig waren, auch alle anderen Zweiglehren der Upaniṣaden mit zu umfassen; jener *materialistischere* Wurzelgedanke hingegen ist, wie wir im folgenden sehen werden, derjenige Gedanke, aus dem sich *alle* Upaniṣadlehren zwanglos ableiten lassen.

Also: der Mensch ist gleich — wesens- und wertgleich mit jedem Gliede der Natur [2].

Dieser Gedanke, so echt indisch er wurde, sobald, wie es in den Upaniṣaden geschieht, spezifisch indische Konsequenz der Spekulation sich seiner bemächtigt und ihn zum Fundament eines großartigen religiösen Aufbaus macht, dieser Gedanke selbst weist über die Zeit der Upaniṣaden rückwärts in die voranliegende Periode des indischen Opferrituals und im gewissen Sinne auch zurück in die älteste indische Periode der religiösen Hymnenpoesie, weil auch diese ihrerseits den innigen Naturzusammenhang des Menschen dokumentiert. — Darüber hinaus weist er aber noch weiter rückwärts nicht nur in die indoarische Periode, sondern auch schon in die *allgemein* ethnologische Sphäre primitiver Religion, in die Sphäre primitiv makrokosmischen Denkens.

Der Gedanke von der Einheit und Wesensgleichheit aller Dinge in der Natur, mit Einschluß des Menschen, liegt auch schon der primitiven Religionsform der Magie, der zauberhaften Beeinflussung der Menschen und Dinge, zugrunde. Weil alle Dinge im Weltall im eigentlichen Sinne wesensgleich sind, glaubt der primitive Mensch, daß diese einzelnen Dinge, weil miteinander wesensgleich, auch in Wechselwirkung miteinander stehen und deshalb sich gegenseitig beeinflussen können. —

Von dieser primitiv magischen Grundansicht, daß der Mensch gleichwertig neben allen anderen Teilen des Weltalls, der belebten und leblosen Natur [3] steht, hat der Inder seinen Ausgangspunkt genommen für fast alle seine durchlaufenden Gedanken von den Upaniṣaden, dem ersten spekulativen Ausbau dieses magisch primitiven Gedankens, bis zu den Leitgedanken des Buddhismus, der Lehre vom Nirvāṇa [4], der sogenannten Abhängigkeits- [4] und

---

[1] Vgl. Entwicklung des Ātmanbegriffes S. 56 ff.

[2] Ich vermeide absichtlich das Wort „Schöpfung", da es eine — diesem Gedankenkreise fernliegende — Vorstellung eines außerhalb dieses Weltalls stehenden Schöpfers aufkommen ließe (vgl. die folgenden Ausführungen).

[3] Für den primitiven Menschen allerdings existiert diese Scheidung zwischen „belebt" und „unbelebt" nicht: für ihn ist alles belebt.

[4] Vgl. unsere folgenden Ausführungen, besonders über die Kosmogonie und Psychologie; die buddhistischen Grundgedanken sind nur deren offensichtliche Konsequenzen.

Leidensformel [1], aber auch gleichzeitig zum Schlangen- und Rattenkult der indischen Volksreligion. Jedes Glied der Natur ist eben gleichwertig oder besser: gleich wertlos, deshalb auch gleich heilig oder unheilig wie das andere; ob Mensch, ob Tier, ob toter Gegenstand [2]. — Auch bei den höchst entwickelten spekulativen Gedanken schimmert immer wieder diese gleiche primitiv-magische Grundanschauung hindurch, genau ebenso wie bei den niedrigeren Richtungen der Volksreligion. — So mag man wohl auch das für Indien früher und auch heute noch charakteristische *Nebeneinander* von hochstehenden und niedrigeren Religionsformen erklären.

Die abstrakteren Konzeptionen zeugen nur von intensiverer rationaler Arbeit, haben aber dieselbe primitive Grundlage beibehalten, die in den neben ihnen stehenden primitiveren Religionsformen nur in weniger rational verarbeiteter, anschauungsfreudigerer Gestaltung zutage tritt.

Vielleicht trugen in Indien auch noch die äußeren Umstände dazu bei, daß gerade hier dieser frühe primitive Gedanke von der Wesensgleichheit des Menschen mit all den anderen Teilen der Natur so feste Wurzeln schlug und lebendig blieb. Die Natur predigt ihn dort täglich von neuem [3]. Die üppig wuchernde Vegetation, die kraftstrotzenden Prachtexemplare der Tierwelt lassen den Menschen gar nicht so exklusiv in seiner Sonderstellung erscheinen; er ist dort wirklich nur ein Teil *neben* anderen in der Natur.

Das Zeitalter der Upaniṣaden baute nun, wie gesagt, diesen Gedanken spekulativ aus für alle religiösen und philosophischen Teilgebiete: für die Metaphysik, Eschatologie, Ethik und Psychologie. Prüfen wir also im Einzelnen nach, ob wir mit unserer These wirklich den richtigen Generalnenner für alle Einzellehren der Upaniṣaden — und darüber hinaus auch für das spätere Denken Indiens — gefunden haben.

Ist tatsächlich der Mensch — der Einzelmensch und die Gesamtmenschheit — nur ein Teil *neben* anderen in der Gesamtheit der belebten und unbelebten Natur und richtet man den Blick auf eben die Fülle, auf die Gesamtheit, nicht

[1] Nicht nur in den Grundgedanken, sondern auch in den Einzelheiten der buddhistischen Lehre zeigt sich immer wieder diese spezifisch indische Verquickung primitiv magischer Grundgedanken mit erkenntnistheoretischer Spekulation. So in den bedeutsamen Erzählungen der Buddha-Māra-Legende. Im Kampfe mit Māra, dem Versucher, überwindet Buddha den Bösen nicht durch Überlegenheit in Wort und Tat, sondern eigentlich nur durch die Tatsache, daß er ihn trotz all seiner Verkleidungen erkennt und mit seinem Namen anruft. Entsprechend der alten magischen Auffassung gewinnt man schon durch das Kennen des Namens einer Person Macht über sie. Es liegt in der buddhistischen Māralegende dieser alte magische Glaube vor, spezifisch indisch erkenntnistheoretisch ausgebaut: das Erkennen einer Sache objektiviert und distanziert uns eben schon von dieser Sache und macht uns so frei von ihr.

[2] So gewinnen aus diesem Denkzusammenhang auch die täglichen, in Indien eifrig gepflegten *Sach*-zeremonien eine gleiche Bedeutung wie die Formen der Hoch-religion. Hierüber lohnte es sich, einmal eine eingehendere Untersuchung anzustellen.

[3] Vgl. S. 4ff. Text und Anmerkung in „Struktur des indischen Denkens".

auf die einzelnen, zufällig gerade in ihr in Erscheinung tretenden Einzelindividuen, so *fällt* als erste Konsequenz des Grundgedankens sogleich dasjenige Prinzip *fort*, das unser abendländisches wissenschaftliches und religiöses Denken vor allem beherrscht: das *Prinzip der Individuation* [1].

Alles Individuelle, weil zufällig und belanglos, ist auf Grund der indischen Hauptthese nicht das Entscheidende; es verschwindet, wenn man den Blick auf die Gesamtheit richtet; das allen Gliedern der Gesamtheit Gemeinsame ist das Bedeutungsvolle, d. h. dasjenige, was die Gesamtheit ausmacht. Deshalb geht der Blick der Upaniṣadseher nicht auf das Spezielle, sondern auf das Über-Individuelle, das erst das gemeinsame Band für die Gesamtheit der Naturteile ist. Dieses Nicht- oder Über-Individuelle ist es, was in der Metaphysik, Eschatologie, Ethik und Psychologie der Upaniṣaden und von ihnen ausgehend in den späteren indischen Religionssystemen gesucht wird.

So forscht die *Psychologie* der Upaniṣaden, primitiv wie ihre Anfänge noch sind, nach dem *hinter* dem Zufälligen, Individuellen, Stehenden als dem Wesentlichen — als dem Ātman im Menschen. Der Ātman = das Selbst des Menschen, ist nicht das Individuelle, wie man a priori annehmen möchte, nicht das individuelle „Ich", sondern das, was *allen* Menschen und — darüber hinaus — aller belebten und auch unbelebten Natur gemeinsam ist. — Sieht man zu Beginn der Upaniṣadperiode das allen Wesen Gemeinsame ursprünglich in einem Materiellen, in einer Art Urstoff, so ist tatsächlich auch der Ātman, das Selbst im Menschen, ursprünglich als etwas Materielles aufgefaßt, entsprechend der unlöslichen Verbindung des Menschen mit den anderen Naturteilen. — Entwickelt sich allmählich die Psychologie innerhalb der Upaniṣaden weiter, so daß man immer Feiner-materielles bis zum Feinstmateriellen als das Wesentliche im Menschen ansieht, so zeugt es wieder nur für den unerschütterlichen Glauben an die Grundthese von der Wesensgleichheit des Menschen mit den anderen Teilen des Alls, wenn man eben dieses Feinst-materielle, das man als das Wesentliche im Menschen entdeckt hatte, nun wiederum als das Wesentliche auch in allen übrigen Teilen des Alls annimmt. — Im übrigen sei wohl gemerkt, — dies sei gegen die Parallelsetzung der Upaniṣaden mit der idealistischen deutschen Philosophie gesagt — daß 1. diese Feinstmaterialität des Ātman erst sehr spät in den Upaniṣaden auftaucht, während der „materielle" Ātman viel mehr Raum in den alten Haupt-Upaniṣaden einnimmt, 2. daß auch diese Feinstmaterialität sich nicht in den Upaniṣaden bis zur vom Materiellen wesensverschiedenen „Geistigkeit" steigert — wenigstens noch nicht in den eigentlichen Upaniṣaden, wohl später bei gewissen, aus Sāṃkhyaübersteigerung deduzierenden erkenntnistheoretischen Schulen des Buddhismus und den durch diese wieder erst beeinflußten späten Kommentatorenschulen der Upaniṣaden. — Die aus der magischen Sphäre ihre Ideen entwickelnden Inder kamen nicht früh — wenn überhaupt je im

[1] S. „Begriff des Individuums in indischer Weltanschauung" S. 223 ff.

westlichen Sinne — zur Problemstellung: hie Materie, hie „Geist"; der magische Glaube zieht keine Sonderung zwischen Materiellem und Geistigem; er unterscheidet nur Feinmaterielles = Spirituales vom Grobmateriellen.

So hatte sich die Psychologie der Upaniṣaden und mit ihr die Psychologie der Inder überhaupt, ihre Wege gesucht, immer aufbauend auf der Grundthese von der Wesensgleichheit der Menschen mit dem All. — Diese These erschließt auch — für Außenstehende wohl noch augenfälliger — den Zugang zum Verständnis indischer *Kosmogonie*, zur eigenartigen, für Indien charakteristischen Schöpfungslehre der Upaniṣaden. Bei einer Welteinstellung, bei der das Hauptinteresse auf die Gesamtheit der Naturphänomene gerichtet ist, lagen folgende zwei miteinander verknüpfte Fragen nahe: 1. was ist das, was all diesen einzelnen Teilen des Weltalls gemeinsam ist, ihnen allen zugrunde liegt? Entsprechend dem Ausgangspunkt der Spekulation wird dieses den einzelnen Teilen des Weltalls zugrunde Liegende selbstverständlich *nicht außerhalb* dieses Weltganzen isoliert stehend gedacht, sondern diesem Weltall immanent: Der Ausgangspunkt der Spekulation ist ja die vor Augen liegende Vielheit der einzelnen Weltteile; das *Eine*, was innerhalb und hinter dieser Vielheit postuliert wird, dient eigentlich nur dazu, diese Vielheit in ihrem Wesentlichen zu erfassen, ist also, wenn man so sagen darf, nur eine *sekundäre Hilfsabstraktion*, ist jedenfalls *nicht der Ausgangspunkt* und Selbstzweck wie in theistischen Religionen. Nur sein Verhältnis zur Vielheit der Welt ist die interessierende Frage. Deshalb auch das weitere Problem der Schöpfungsmythen der Upaniṣaden: auf welche Weise haben sich die mannigfachen Erscheinungen aus diesem immanenten Einen entwickelt? Die Schöpfung ist in den Upaniṣaden nicht die Tat eines außerhalb der Schöpfung stehenden Schöpfers; deshalb paßt auch im eigentlichen Sinne das Wort „Schöpfung" nicht für diesen Weltentwicklungsprozeß. Entsprechend der Grundlehre von der Einheit und Gleichwertigkeit aller einzelnen Teile des Weltganzen vollzieht sich auch die Kosmogonie: Die Weltentstehung ist ein Emanationsprozeß aus dem einen, mehr oder minder materiell gedachten Urstoff. Wenn wir an griechischer Philosophie geschulten Abendländer das Wort „Emanation" als Weltursache hören, so sind wir sofort durch die Bestimmtheit und Festgelegtheit unserer philosophischen Begriffe geneigt, diesen Emanationsprozeß der Upaniṣaden in Parallele zu setzen zu der Emanationslehre der Neuplatoniker. Aber auch hier versagt wieder der Versuch, indische Lehren analog zu betrachten mit uns geläufigen Vorstellungen. Ein fundamentaler Unterschied besteht zwischen der griechischen und der indischen Emanationstheorie: Der indische Entwicklungsprozeß geht nicht, wie bei den Neuplatonikern, vor sich mit ethischer Wertbetontheit und Abstufung vom Reingeistigen, dem Urprinzip des Guten, in fortschreitender Verschlechterung bis hinab zum letzten und minderwertigsten Glied der Emanationskette, bis zum Grobmateriellen. Entsprechend der Grundthese von der Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit aller Teile der belebten und unbelebten Natur und infolge der mit der Grund-

these zusammenhängenden Nichtunterscheidung zwischen Materie und Geist [1] folgen in der indischen Emanationslehre die einzelnen Glieder der Emanation bunt durcheinander, ohne ein am Erkenntnistheoretischen oder Ethischen orientiertes Wert- und Ordnungsprinzip der Reihenfolge (rein kausale Emanation).

Als Fortbildung und Konsequenz dieser Entwicklungslehre der Upaniṣaden darf man wohl auch den analogen Prozeß der Resorption der Welt auffassen, der in den jüngeren Teilen der Upaniṣaden und in den späteren indischen Systemen gelehrt wird.

Wie aus dem Urstoff alles hervorging, kehrt es auch in einer neuen Umwandlung wieder alles in den Urstoff zurück; oder aber das eben zufällig in *dieser* individuellen Form, als Mensch, Pflanze, Tier, aus dem Urstoff Hervorgegangene erscheint nun in neuer Umwandlung wieder; da, wie wir sahen, die individuelle Form zufällig und belanglos ist, so gestaltet sich das eben als *dieses* Verkörperte jetzt wieder in einer anderen Erscheinungsform. So mag sich aus der Grundthese von der Einheit und Gleichheit aller Teile des Weltalls, in weiterer Konsequenz und Durchdenkung des Gedankens auch die für Indien besonders charakteristische Lehre von der Wiederverkörperung resp. Wiedergeburt entwickelt haben.

Als ein neues Gedankenelement und als solches auch in den alten Upaniṣaden gekennzeichnet, tritt zu dieser Lehre von der Wiedergeburt später die (ethische?) Lehre [2] vom *Karma*, von der Wirkung der Taten in dieser oder in einer späteren Existenzform, eine Lehre, die, wenn sie mit dem Postulat der Gerechtigkeit verbunden ist, eine dem ursprünglich indischen Denken — entsprechend der Grundthese — fremde Bewertung und ethische Abstufung in die eigentlich alle gleichwertigen oder gleich wertlosen Existenzzustände hineinträgt [3]. Aber letzten Endes fußt auch selbst diese Karmalehre auf der Grundthese von der Einheit und Gleichheit und deshalb Untereinander-Vertauschbarkeit der einzelnen Naturteile, denn die Voraussetzung der Karmalehre ist, daß für jeden Teil des Weltganzen, etwa für den Menschen, eine Wiederverkörperung in *jeder* beliebigen anderen Erscheinungsform prinzipiell möglich ist.

Ein weiterer Ausbau des indischen Grundgedankens ist auch die *Unendlichkeitsvorstellung*, die sich die Upaniṣaden gebildet. Ausgangspunkt der Spekulation war die Betrachtung des Weltalls in all seinen Teilen, d. h. in seiner *räumlichen* Ausgedehntheit und in seinem *räumlichen* Nebeneinander; alles

[1] Vgl. unsere früheren Ausführungen.

[2] Vgl. hierzu unsere natur-kausale und magisch-psychologische Deutung des Karma im Anhang zu „Gottespostulate" S. 113 ff., „Optimismus" S. 167 f. und „Urstofflehre" S. 147 ff.

[3] Die indischen Erlösungslehren heben auch diese durch die Karmalehre zu gewissen Zeiten hineingetragene unlogische Wertunterschiedlichkeit der verschiedenen Existenzzustände später wieder auf, indem sie letzten Endes alle individuellen Existenzzustände für gleich wertlos erklären und davon frei zu kommen streben.

Individuelle ist von diesem Gesichtspunkt aus nicht allein das Zufällige und Vergängliche, sondern auch das räumlich Eingeengte, d. h. Definierte. Das Bleibende, Nichtindividuelle ist deshalb unbegrenzt, uneingeengt, *räumlich* unendlich. Deshalb erscheint in den langen Diskussionen der Upaniṣaden, in denen das Unendliche gesucht wird, entsprechend dem Ausgangspunkt der Spekulation vom *räumlichen* Nebeneinander, immer als Symbol der Unendlichkeit der weite, uneingeschränkte *Raum*, die Unendlichkeit des Nebeneinanders, der ākāśa.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick auf die *Psychologie* der Upaniṣaden, die wir vorhin schon streiften, so sehen wir, daß von den psychologisch möglichen Seelenzuständen konsequenterweise diejenigen als die höchsten und vollkommensten gelten, in denen das Zufällige und Belanglose, Individuelle am wenigsten uns bewußt (oder durch Zwischenglieder fern gerückt) ist; also zu Lebzeiten nur der tiefe traumlose Schlaf [1], die Ohnmacht, oder später der Zustand nach dem Tode, wenn das Individuelle sich wieder in den Urstoff des Weltalls auflöst.

Dementsprechend lehren die Upaniṣaden als erstrebenswertes Ziel *nicht* eine *individuelle Unsterblichkeit* des Menschen wie die abendländische Theologie, sondern eine überindividuelle Unsterblichkeit, die frei ist von dieser vorübergehenden, zufälligen, einengenden Individualität. Ziel der Unsterblichkeitssehnsucht ist das Wiedereinswerden mit dem mehr oder minder geistig gedachten Urstoff, mit dem ewig sich Gleichbleibenden.

Eng verwandt hiermit ist auch die *Ethik* der Upaniṣaden und der späteren indischen Systeme. Sie läßt sich nicht vergleichen mit unserer abendländischen Ethik. Entsprechend der anderen Stellung, welche die indische Grundthese dem Menschen im Weltall zuweist, liegt sie auf einer ganz anderen Ebene als unsere Ethik.

Der Mensch ist ein Teil des Gesamtweltalls, ebenso wie die anderen Teile der belebten und unbelebten Natur. Das Individuelle ist das Zufällige, Belang- und Wertlose. Auflösung des Individuellen ist deshalb das Ziel. Deshalb ist wertlos auch alles das, was vom psychologisch-ethischen Standpunkt aus das Individuelle ausmacht. Zum Gefühl unserer Individualität kommen wir erst durch unsere subjektiven Lust- und Unlustgefühle: also auch die Lust- und Unlust, die wir empfinden, ist, da sie die Individualität manifestiert, belang- und wertlos. Im weiteren Sinne sind deshalb aber auch alle Empfindungen der Sinne überhaupt wertlos, denn auch sie tragen dazu bei, uns unsere Individualität empfinden zu machen; deshalb die ethische Forderung: möglichst sich frei zu machen von allen Trägern unserer Individualität, nicht allein von den Lust- und Unlustgefühlen, sondern nach Möglichkeit auch in weiterer Konsequenz sich freimachen von allen Sinnesempfindungen überhaupt. Also nicht nur Zügelung unserer subjektiven Lust- und Unlustgefühle, sondern darüber hinausgehend möglichste Enthaltung von Sinneseindrücken schlechthin.

[1] Vgl. darüber ausführlich „Die Tiefschlafspekulation der alten Upaniṣaden“ S. 132.

Beispiel der sich hieraus ergebenden Konsequenz: der bewegungslose und gegen die Außenwelt sich abstumpfende indische Asket.

Aber neben dieser *negativen* Seite führt die Grundthese von der Einheit und Gleichheit des Menschen mit allen anderen Teilen der Natur auch zu einer *positiven* Ethik. Ist der Mensch wirklich nur ein Teil *neben* anderen der belebten und unbelebten Natur, so muß er auch die andern als gleichwertig wie sich selbst empfinden, gelten ihm auch gegen die anderen Wesen die gleichen Vorschriften wie gegen sich selbst. Dadurch entsteht das spezifisch indische Mitleid gegen alle Kreatur, daraus auch — wenigstens als ideale Forderung — das sogenannte Ahiṃsāgebot, d. h. das Verbot, irgend ein Lebewesen mit — oder selbst auch ohne — Absicht zu töten, um nichts dem Menschen Gleichwertiges zu schädigen.

Aus der gleichen Quelle entspringt auch religiöse Toleranz gegen andere [1] und die richtige Einschätzung des eigenen persönlichen Erlebens: dadurch, daß er den Menschen einreiht in den großen Gesamtzusammenhang der Natur, erlebt der Inder den Menschen gleichsam objektiv wie die anderen Teile des Naturganzen, macht sich frei von der subjektiven Überschätzung der Ereignisse, die ihn selbst betreffen, der guten und auch der bösen. — Der faszinierende Reiz, den der Buddhismus auf die Gemüter, auch bei uns, immer wieder ausübt, liegt zum größten Teil an dieser schon in den Upaniṣaden ausgebildeten Weltauffassung der Objektivierung und deshalb Loslösung und Distanzierung vom eigenen Erleben. —

Wir durchstreiften in kurzen Zügen die Hauptlehren der Metaphysik, Eschatologie, Psychologie und Ethik der Upaniṣaden — immer unter besonderer Berücksichtigung derjenigen Gedanken, die in den späteren indischen Systemen fortgewirkt haben, und wir fanden alle die systematischen rationalen Spekulationen unlösbar erwachsen aus der primitiv magischen Grundthese:

Der Mensch ist nur ein Teil neben anderen im Weltall.

---

[1] Der Hauptgrund für die weite Ausbreitung der buddhistischen Religion ist diese religiöse Duldsamkeit und deshalb Aufnahmefähigkeit auch für fremde religiöse Elemente.

DIE TIEFSCHLAF-SPEKULATION DER ALTEN UPANIṢADEN.

(EIN PSYCHOLOGISCH-RELIGIÖSES DOGMA.)

EINLEITUNG.

Der eine Begriff der Ātman-Brahman-Gleichung, um die sich die Lehre der Upaniṣaden dreht, nämlich der Begriff des Brahman, liegt schon abgeschlossen vor in der Zeit, in die uns die alten Upaniṣaden führen. Um den Ātman-Begriff hingegen wird noch deutlich in den alten Upaniṣaden gerungen, wie uns die vielen Disputationen zeigen, in denen über dem eben noch als Ātman = Wesentliches im Menschen, Erkannten wieder etwas Neues, Feineres als das jetzt Wesentliche = als Ātman aufgestellt wird. Weil hier noch gesucht wird nach dem Ātman, und ein endgültiger Ātman-Begriff noch nicht gesichert feststeht, wird die jeweilig vorangehende Formulierung des Ātman-Begriffes mit Argumenten bekämpft, die jeweilig neue mit Argumenten begründet. Und zwar sind diese Beweisführungen nicht mehr, wie es in den Spekulationen der vorangegangenen Periode der Brāhmaṇas üblich war, meist mythologisch oder etymologisch, sondern sie tragen gemäß dem psychologischen Charakter des zu bestimmenden Ātman-Begriffes vorzüglich psychologisches Gepräge. Schritt für Schritt — entsprechend dem Fortschreiten der psychologischen Beobachtung — schreitet auch, immer mehr sich verfeinernd und vertiefend, der Ātman-Begriff in seiner Entwicklung fort. Deutlich lassen sich noch in den alten Upaniṣaden diese einzelnen Stufen in dem Ausbau des Ātman-Begriffes aufweisen [1]. Zuerst wird als Ātman = als das Wesentliche im Menschen — daß der Leib den Menschen ausmache, klingt in den Upaniṣaden nur noch vereinzelt durch [2] — deutlich und ausführlich der *prāṇa*, der Lebenshauch, begründet, weil er als das den ganzen Menschen durchdringende, belebende und bewegende Element erkannt ist, von dem der Leib und die Sinnesorgane abhängig sind in ihrem Leben, Fortbestehen und ihrer Tätigkeit. — Über diese Stufe hinausgehend wird dann als das Wesentliche dasjenige aufgestellt, durch das alle Funktionen der Sinnesorgane dem Menschen bewußt werden: die

[1] Über die Berechtigung, diese Stufen der Entwicklung des Ātman-Begriffes anzunehmen und über ihre Bedeutung für die Entwicklung des „Gottes"-Begriffes der Upaniṣaden siehe „Entwicklung des Gottesbegriffes der Upanisaden" S. 36 ff.

[2] Z. B. Chānd. Up. VIII, 8, 1 f. Weitere Beispiele im „Gottesbegriff" S. 57 f.

prajñā, das Bewußtsein. Dieser „Ātman" nun erleidet dann bald wieder eine Umgestaltung in dem Sinne, daß er nicht mehr nur als vorwiegend *passives* Medium die ihm zuströmenden Sinneswahrnehmungen zum Bewußtwerden bringt, sondern er wird selbst aktiv der eigentliche „Seher des Sehens", „Hörer des Hörens", also das eigentliche Subjekt der Wahrnehmungen. — Und über diesem Ātman als Subjekt der Wahrnehmungen wird schließlich in immer weitergehender Verfeinerung und Loslösung nicht nur vom groben Leib und dem feinmateriellen *prāṇa*, sondern auch von jeder direkten Berührung mit den Sinnesorganen ein so psychologisch höchst verfeinertes Erkenntnisvermögen als Ātman aufgestellt, daß es allmählich die Einwirkung auf den Körper, später auch auf die an den Körper gebundenen Sinnesorgane ganz verliert und so für die körperlichen Lebensfunktionen überflüssig wird [1].

Diese rein intellektualistische Linie der Entwicklung des Ātman-Begriffes — die anderen Seiten des Psychischen spielen darin kaum eine Rolle — würde nun religiös unfruchtbar ins Übergeistige oder gar in ein Nichts sich verflüchtigend verlaufen, wenn nicht neben den irrationalen Vorstellungen, die durch den Brahman-Begriff in die Lehre der Upaniṣaden hineindringen, auch irrationale Momente an diesen intellektuellen Ātmanbegriff angeknüpft werden könnten: neben der Beobachtung des Menschen im Zustand der intellektuellen Tätigkeit, im *Wachen*, wird, aus der Beobachtung des *schlafenden* Menschen, parallel laufend eine Theorie gewonnen, die zwar ebenso rational psychologisch ist, doch aber religiös fortbildbare Spekulationen bietet.

§ 1. Die Tiefschlaf-Spekulation stellt einen neuen Unsterblichkeits-Begriff auf.

Immer wieder taucht in den Upaniṣaden — und zwar schon in den ältesten — der Bṛhadāraṇyaka und Chāndogya, das Bild vom Tiefschlaf auf, aber nicht etwa nur als vorübergehendes Gleichnis, *sondern in einer Häufigkeit und Ausführlichkeit und in so wichtigen Zusammenhängen, daß es den Charakter einer für sich bestehenden Theorie gewinnt, einer Theorie, die wie alle Spekulationen über den Ātman-Begriff zunächst rein rational und psychologisch ist.*

Die Unsterblichkeitsvorstellung, wie eine frühe Zeit sie sich gebildet hatte — der Mensch ging in den *svarga* ein unter Fortbestehen seiner ganzen Persönlichkeit, all seiner seelischen Funktionen, selbst seines, wenn auch verfeinerten Leibes, kurz in einer vom Erdenleben kaum abweichenden Form [2] —

[1] Vgl. Kā. Up. III, 3 f., wo der menschliche Organismus mit einem Gespann verglichen wird: Der Wagen ist der Leib; Rosse, Zügel und Lenker des Wagens sind die Indriyas (Sinne), Manas (Verstand) und Buddhi (Vernunft). Herr des Wagens und Wagenfahrer, — jedoch ohne jegliche Funktion beim Fahren — ist der Ātman. *Der Organismus des Leibes würde ebensogut funktionieren, wenn der Ātman, der „zuschauende" Wagenfahrer fehlte.* Der Ātman ist für die Funktionen des Organismus überflüssig und könnte also konsequenterweise eliminiert werden. Als deus otiosus (nur indirekter Anreger) behält ihn das Sāṃkhya-System bei; die weitere Konsequenz des Eliminierens zog der Buddhismus.

[2] Vgl. *Oldenberg*, Die Religion des Veda² S. 523 f., bes. S. 530.

diese Unsterblichkeitsvorstellung mußte verloren gehen, sobald man physio-psychologisch zu beobachten begann. Denn man konnte sehen, daß im Tode der Leib gänzlich zerfällt, ja daß er sogar schon während des Lebens oft verstümmelt und hinfällig sein kann und in seinen Lebensfunktionen gehemmt, er also und seine Funktionen sicherlich nicht ewig unversehrt-unsterblich fortbestehen, dementsprechend die Fortexistenz des Menschen in dieser seiner dem Leben ähnlichen leiblichen Form unmöglich ist. Wollte man nun das Postulat der Unsterblichkeit nicht fallen lassen — und dieses ist zu tief in dem Menschen verankert, als daß es aufgegeben wird [1] — mußte man etwas anderes als das Unsterbliche im Menschen auffinden. Eben dieselbe Methode der physio-psychologischen Beobachtung, die das früher als unsterblich Geltende gestürzt hatte, unternahm es darum, ein neues, in Wahrheit Unsterbliches aufzufinden. Man hatte erkannt, daß nicht der ganze Mensch in seiner Gesamtpersönlichkeit mitsamt seinem Leibe unsterblich sein kann, jetzt sucht man wenigstens für einen Teil im Menschen, eben für sein Wesentlichstes, die Unsterblichkeit nachzuweisen. —

Die Untersuchung ging, da die Erfahrungen des Zustandes nach dem Tode sich der Beobachtung entziehen, von dem Tode analogen, innerhalb der Lebenszeit nachprüfbaren Zuständen des Tiefschlafes [2] und der Ohnmacht aus. So heißt es Chānd. Up. VIII, 6, 3: „Wenn nun einer so eingeschlafen ist, ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild erkennt, dann ist er hineingeschlüpft in diese Adern; dann rühret ihn kein Übel an, denn mit der Glut ist er dann eins geworden.“ — Ähnlich lautet (Praśna Up. IV, 6 und) Kauṣ. Up. III, 3: „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem prāṇa zur Einheit geworden; dann geht in ihm die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das Manas mit allen Gedanken ein. Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleich wie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, daß also aus diesem Ātman alle Lebenskräfte je nach ihrem Standort heraustreten.“ —

Entsprechend lehrt Bṛ. Up. IV, 4, 1 ff. über den Zustand der Ohnmacht: „Wenn nämlich der Ātman in Ohnmacht verfällt, und es ist so, als käme er von Sinnen, dann eben scharen diese Lebensorgane sich zu ihm zusammen; er aber nimmt diese Kraftelemente in sich auf und zieht sich zurück auf das Herz; . . . . alsdann erkennt er keine Gestalt mehr. Weil er eins geworden, sieht er nicht . . . . weil er eins geworden, riecht er nicht . . . . schmeckt er nicht . . . . redet er nicht . . . . hört er nicht . . . . denkt er nicht . . . . fühlt er nicht . . . . erkennt er nicht.“ . . . . Auch in diesen beiden Zuständen scheint wie im Tode

[1] Unterscheidendes Merkmal der Menschen vom Tier ist die Sehnsucht nach Unsterblichkeit (Ait. Āran. II 3, 2; siehe Glasenapp: Hinduismus S. 74).

[2] Immer wieder begegnet uns in den alten Upaniṣaden die Parallelsetzung des Todes mit dem Tiefschlaf z. B. Bṛ. Up. IV, 3, 9 und weiter ausgeführt: Chānd. Up. VIII, 6, 3 ff.

das Leben entflohen, der Körper jedenfalls liegt hilflos und unfähig da; die Tätigkeit der Organe scheint erstorben; aber doch wird der regungslose Körper und die scheinbar erloschenen Organe wieder beim Erwachen zum Leben und zur Tätigkeit gebracht. Es muß also, so folgert man, im Menschen ein Faktor sein, der den regungslosen Körper wieder beleben kann und der fortbestanden hat während des (scheinbaren) Totseins des Körpers und der Organe.

Als dieser im Tiefschlaf *konstante* Faktor zeigte sich sichtbar der einfachsten Beobachtung der *prāṇa*, der Lebenshauch; denn selbst am schlafenden und bewußtlosen Menschen kann man den Lebenshauch als vorhanden durch die Atemzüge augenscheinlich feststellen. Dieser *prāṇa* nun, der sich im Wachen als das Wesentliche = der Ātman im Menschen erwiesen hatte, weil von ihm der Leib und die Organe in ihrem Leben, Fortbestehen und Tätigkeit abhängig sind, stellt sich nun auch im Schlafe dar als das Wesentliche und der dem Leib und den anderen Organen Übergeordnete, weil er tätig fortbesteht, ohne eine Erschlaffung in seiner Funktion zu zeigen, wie es Leib und Organe tun. — Er ist also das gesuchte Unsterbliche, weil an ihm nicht Hinfälligkeit und nicht eine Unterbrechung seiner Funktionen beobachtet werden kann. *So gewinnt der Begriff der Unsterblichkeit, aus der physiologisch-psychologischen Beobachtung des Tiefschlafes gewonnen, eine ganz eigentümliche psychologische Färbung: unsterblich = ewig ist dasjenige, was unermüdbar, unversehrt seine Funktion ausübt;* was der Ermüdung nicht unterworfen ist, ist auch dem Tode nicht unterworfen, also unsterblich. So heißt es Bṛ. Up. I, 5, 21 vom unsterblichen *prāṇa:* „Diese [Organe] übermannte als Müdigkeit der Tod, diese packte er, und nachdem er sie gepackt, hielt sie der Tod umfangen. Darum eben ermüdet die Rede, ermüdet das Auge, ermüdet das Ohr [im Schlafe nämlich]. Nur ihn packte er nicht, der da der *prāṇa* in der Mitte ist . . . . der, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet."

Und ebenso unsterblich wie im Schlafe — so schließt man auf Grund der naheliegenden Analogie — ist der *prāṇa* auch im Tode; vgl. Chānd. Up. VI, 11, 3: Dieser (Leib) freilich stirbt . . . . nicht aber stirbt das Leben (= *prāṇa*).

Bei den weiteren oben erwähnten Stufen der Entwicklung des Ātman-Begriffes nun, wo man den Ātman auffaßte als Bewußtsein, Subjekt der Wahrnehmungen und psychologisch höchst verfeinertes Erkenntnisvermögen ließ sich naturgemäß nicht mehr, wie es auf der *prāṇa*-Stufe der Fall gewesen war, dieser im Tiefschlaf fortbestehende Ātman durch Augenschein beobachten. Aber man folgerte aus der Tatsache, daß im Tiefschlafe alle Sinnesorgane und alle Vorstellungen von der Außenwelt untergegangen sind und sofort im Augenblick des Erwachens wieder da sind, daß ein Faktor existieren muß, aus dem sie wieder hervorgehen; und dieser im Tiefschlaf fortbestehende Faktor ist eben der Ātman, von dem auch schon im Wach-stadium die Sinnesorgane und ihre Wahrnehmungen abhängig sind. So wird der Ātman schlechthin das Unsterbliche, weil er im Tiefschlaf unvergänglich ist, wie man es am Prāṇa-Ātman

im Tiefschlaf beobachtet hatte. Bṛ. Up. II, 1, 17 ff.: „Wenn einer so eingeschlafen ist, dann hat jener aus Erkenntnis bestehende Geist (vijñāñamayaḥ puruṣaḥ) durch seine Erkenntnis die Erkenntnis jener Lebensorgane an sich genommen und liegt in jenem Raume, welcher inwendig im Herzen ist; wenn er jene gefangen nimmt, dann heißt es vom Menschen: er schläft, dann ist gefangen der Geruch . . . Rede . . . Auge . . . Ohr . . . Manas. . . . Wenn er im Tiefschlafe ist, wenn er sich keines Dinges bewußt ist, ... dann schlüpft er in die Hitāḥ genannten Adern . . . . in ein Übermaß von Wonne gekommen . . . . ruht er dort. . . . . Wie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also entspringen auch aus diesem Ātman die Lebensgeister". — Die erst am *Tiefschlaf* beobachtete Konstanz des Erkenntnisātman wird auch für das *Wach*stadium postuliert. Vgl. Chānd. Up. VIII, 1, 5: „Dieser am Menschen (sc. der Ātman) altert mit dem Alter nicht, nicht wird er durch seine Ermordung getötet."

So liefert die Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden einmal einen neuen *Weg* zur Auffindung des Unsterblichen, dann aber auch auf Grund ihrer psychologischen Methode einen neuen *Begriff* des Unsterblichen: 1. Nichts ist ewig, was ermüdbar und in seinen Zuständen wechselnd ist; 2. nicht mehr der gesamte Mensch mitsamt seinem Leibe, sondern nur das unermüdbar im Leibe Wirkende ist das Unsterbliche am Menschen und 3. ist das Unsterbliche, weil das in seinen Funktionen Unermüdliche, gleichsam ein perpetuum mobile; es ist endlos in seiner Bewegung = Unsterblichkeit, so wird seine Bewegung = Unsterblichkeit auch anfanglos sein. Aus dieser Konsequenz des neuen Unsterblichkeitsbegriffes erklärt sich die jetzt auftauchende, den Svarga-Vorstellungen noch fremde Theorie von der *anfangs*losen neben der schon bekannten *end*losen Ewigkeit (vgl. z. B. Kā. Up. II, 18: „nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher" = Ātman).

§ 2. Im Tiefschlafe wird der Ātman frei von Vorstellungen und Außenwelt.

Unsterblich ist der Ātman nur, insofern er rein ist, d. h. frei von allem, was nicht zu seinem Wesen gehört. Im Wachen aber geht der Ātman Verbindungen ein mit ihm fremden Elementen, nämlich mit Leib und Sinnesorganen und den ihm durch die Tätigkeit der Sinnesorgane zugetragenen Dingen; erst im Zustande des Tiefschlafes löst sich diese Verbindung, tritt dementsprechend erst der Ātman hervor „in eigener Gestalt" (Chānd. Up. VIII, 12, 2).

Ursprünglich wird in den Upaniṣaden dem Zustand des Wachens wohl nur ein einziger Zustand, nämlich der des Schlafes schlechthin, gegenüber gestellt [1]. Bei fortschreitender psychologischer Beobachtung erweist sich aber die Differenzierung des Schlafes in Traumschlaf und Tiefschlaf als notwendig. Der traumlose Schlaf, der Tiefschlaf allein, bildet den fundamentalen Gegensatz

[1] Z. B. Bṛ. Up. II, 1, 16 ff,; Chānd. Up. IV, 3, 3; VI, 8, 1 f.

zum Zustand des Wachens. Der Traumschlaf ist nur ein Zwischenstadium; in ihm zeigt sich noch die Struktur des Wachens neben der schon beginnenden des Tiefschlafes. Dementsprechend ist von eigentlicher Bedeutung für die Spekulation der Upaniṣaden nicht der Zwischenzustand, sondern nur der Zustand des Tiefschlafes und der ihm parallele Zustand der Ohnmacht, der öfters neben ihm erwähnt wird.

Welcher Vorgang spielt sich nun im Gebiet des Seelischen ab, wenn der Zustand des Wachens übergeht in den des Tiefschlafes? — Die Antwort lautet auf allen Stufen der Entwickelung des Ātman-Begriffes gleich, mag man nun den Ātman auffassen als *prāṇa*, Bewußtsein, Subjekt der Wahrnehmungen oder als psychologisch höchst verfeinerte Erkenntnis. Die psychologische Erfahrung zeigt, daß im Tiefschlafe alle Vorstellungen der Sinnesorgane aufhören — oder anschaulich in der Sprache der Upaniṣaden ausgedrückt — verschwinden. Da sie aber beim Erwachen wieder da sind, so sind sie eben nach der metaphorischen Vorstellung der Upaniṣaden mitsamt den Sinnesorganen in den beim Tiefschlafe allein übrigbleibenden Faktor während des Tiefschlafes eingegangen und ruhen unwirksam in ihm, bis sie beim Erwachen wieder aus ihm hervorgehen, d. h. die Sinnesorgane wieder tätig werden und die Vielheit der Vorstellungen sich wieder einstellt. — So sprechen die Upaniṣaden auf der *prāṇa*-Stufe des Ātman-Begriffes davon, daß beim Tiefschlaf die Organe (mitsamt ihren Vorstellungen) in den *prāṇa* eingehen. Vgl. Chānd. Up. IV, 3, 3: „Wenn einer schläft, dann geht in den *prāṇa* ein die Rede, in den *prāṇa* das Auge, in den *prāṇa* das Ohr, in den *prāṇa* das *manas*." Und analog gehen beim Erwachen mit dem Einsetzen ihrer Tätigkeit die Organe wieder aus eben diesem *prāṇa* hervor, vgl. Kauṣ. Up. II, 13: „Also gehen [wenn man nicht redet, schaut, hört, denkt] alle diese Gottheiten [die Organe] ein in den *prāṇa*, ersterben im *prāṇa;* aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder."

Auf der Übergangsstufe des Ātman-Begriffes, wo man den *prāṇa* als Ātman noch nicht ganz fallen läßt, neben ihm aber schon als neue Größe das Bewußtsein, die *prājñā*, entdeckt und vorläufig *prāṇa* mit *prajñā* identifiziert, beide als den Ātman setzt, wird dementsprechend von dem *Ersterben* der Organe und ihrer Vorstellungen, oder von dem *Einswerden* der Organe und ihrer Vorstellungen in dem *prāṇa-prajñā* gesprochen. Vgl. Kauṣ. Up. III, 3f. (und IV, 19): „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem *prāṇa* (sc. *prāṇa-prajñā*) zur Einheit geworden; dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das *manas* mit allen Gedanken ein. Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, daß also aus diesem Ātman alle Organe, je nach ihrem Standort, heraustreten, aus den Organen .... die Welten .... was aber der *prāṇa* ist, das ist die *prajñā* und was die *prajñā* ist, das ist der *prāṇa*."

Ziehen wir zunächst aus diesen wenigen angeführten Zitaten heraus, was sie an Grundlehren der Tiefschlaf-Spekulation enthalten, so ergibt sich:

1. Im Tiefschlafe bleibt, obgleich alle Tätigkeiten der Organe aufhören, trotzdem ein Faktor bestehen — nämlich der *Ātman (prāṇa* resp. *prāṇa-prajñā)*.

2. Mit den Organen verschwinden im Tiefschlafe alle Vorstellungen und so die ganze Außenwelt.

3. Der allein im Tiefschlaf übrigbleibende Ātman, frei von allen „ersterbenden" niederen Seelenvermögen und deren Vorstellungen, steht einfach, d. h. rein von allem Vielheitlichen da.

4. Der Ātman, der allein übrigbleibende im Tiefschlaf, hört in seiner Tätigkeit nicht auf (flammendes Feuer! vgl. Kauṣ. Up. III, 3), ist unermüdlich, „unsterblich" gegenüber den „sterblichen" Organen (vgl. Bṛ. Up. I, 5, 21) und der vergänglichen Welt [1].

5. Der an sich einfache Ātman geht beim Erwachen wieder die Verbindung ein mit den niederen Seelenvermögen und der Außenwelt. Sie gehört aber nicht zu seinem eigentlichen Wesen, wie es im Tiefschlaf zutage tritt.

Analog der *prāṇa-* resp. *prāṇa-prajñā*-Stufe des Ātman-Begriffes werden auch auf den späteren Stufen immer wieder ähnliche Bilder gesucht für den Vorgang, daß im Tiefschlaf der Ātman allein übrig bleibt, die Organe gleichsam ersterben und ihre Vorstellungen aufhören, d. h. der Ātman im Tiefschlaf nicht mehr von Organen und Vorstellungen beeinflußt wird.

So heißt es vom *Ātman* als Subjekt der Wahrnehmungen = vom *vijñānamayaḥ* puruṣaḥ, Bṛ. Up. II, 1, 17: . . . . „Wenn einer so eingeschlafen ist, dann hat jener *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* durch seine Erkenntnis die Erkenntnis jener Organe an sich genommen und liegt im *ākāśa*, welcher inwendig im Herzen ist; wenn er jene gefangen nimmt, dann heißt es von dem Menschen, er schläft; dann ist gefangen der Geruch, gefangen die Rede, gefangen das Auge, gefangen das Ohr, gefangen das manas."

Also auch auf dieser Stufe des *Ātman*-Begriffes ist für den Zustand des Tiefschlafes das Freisein des *Ātman* von Vorstellungen und Außenwelt hergestellt. Die Organe erkennen nicht mehr, sondern es bleibt nur die objektlose Erkenntnis [2] des *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* bestehen. In Konsequenz des Bestrebens, den *Ātman* einfach und von allem ihm Wesensfremden frei zu machen, geht man jetzt so weit, daß man nun selbst den Schnitt zwischen dem *prāṇa* und dem über ihm als Ātman erkannten Faktor, den man auf der vorangehenden Übergangsstufe noch nicht scharf zu ziehen wagte, in voller Bewußtheit vollzieht: auch der *prāṇa* wird jetzt als die Einheit und Reinheit des Ātman störend von dem nun als Ātman Erkannten abgetrennt, so daß im Tiefschlafe, dem Zustand des Fürsichseins des Ātman, der *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* getrennt von allen Organen und auch vom *prāṇa* rein dasteht. Vgl. Bṛ. Up. IV, 3, 11 f.: „ab-

[1] Vgl. Bṛ. Up. IV, 3, 7: „Diese Welt, die Gestalten des Todes."

[2] Zur näheren Erklärung dieses Begriffes siehe S. 137 Anm. 2.

werfend, was des Leibes ist, durch Schlaf, schaut schlaflos er die schlafenden Organe .... Das niedere Nest läßt er vom *prāṇa* hüten." Noch stärker bringt dies zum Ausdruck Chānd. Up. VIII, 12, 3: „Der Ātman tritt als diese Vollberuhigung (im Tiefschlaf) hervor in eigener Gestalt .... und denkt nicht zurück an dieses Anhängsel von Leib, an welches der *prāṇa* angespannt ist wie ein Zugtier an den Karren [1]."

Daß aber der Ātman selbst nicht während des Tiefschlafes untätig-schlafend ruht, sondern auch dann unermüdbar seine Funktion — jetzt eben, wo er als Subjekt der Wahrnehmung gefaßt wird, das Erkennen, ebenso wie er als Lebenshauch das Hauchen fortgesetzt hatte — ausübt, wird immer wieder betont. Vgl. z. B. Bṛ. Up. IV, 3, 23 ff.: „Wenn er dann [im Tiefschlafe] nicht sieht [hört, riecht usw.], so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht [hört, riecht usw.]; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites außer ihm da, kein anderes von ihm Verschiedenes, das er sehen könnte [2]."

In diesem Sinne heißt es dann auch vom Ātman als Subjekt der Wahrnehmungen im Tiefschlaf, daß er kein Bewußtsein seiner abgesonderten Person und der anderen Geschöpfe hat, doch aber nicht in Vernichtung eingegangen ist, er, der unsterbliche [3] (Chānd. Up. VIII, 11 f).

Für die nächste Stufe des Ātman-Begriffes, wo das Psychologisch-Feinste im Menschen als Ātman aufgefaßt wird, verfügen wir naturgemäß nicht über

---

[1] Der Kontext der beiden Stellen spricht davon, daß der Ātman im Tiefschlafe aus dem Leibe heraustritt und außerhalb des Leibes umherschweift; andere Stellen, z. B. Bṛ. Up. II, 1, 17, dagegen lokalisieren ihn ausdrücklich auch während des Tiefschlafes an einen bestimmten Ort innerhalb des Leibes (den Raum im Herzen oder das Aderngeflecht, welches das Herz umgibt). Die Unstimmigkeit in dieser Frage zu lösen, liegt nicht im Interesse der vorliegenden Untersuchung.

[2] Diese objekt*lose* Erkenntnis des Erkenntnis-Ātman im Tiefschlafe wird in den späteren Upaniṣaden ausführlicher behandelt und in Gegensatz gestellt zur objekt*haften* Erkenntnis während des Wach-stadiums. Vgl. Maitr. Up, VI, 7: Denn wo die Erkenntnis zweiheitlich geworden ist, da hört, sieht, riecht und schmeckt, berührt alles der Ātman und erkennt es, wo aber die Erkenntnis nicht zweiheitlich geworden ist, frei von Wirkung und Ursache, wortlos, vergleichlos, beschreibungslos, was soll man *das* benennen?" (vgl. hierzu auch Bṛ. Up. II, 4, 14). Maitr. Up. VI, 35 (Deussen) wird noch einmal diese aus der Tiefschlaf-Theorie ableitbare Unterscheidung der 2 Arten der Erkenntnis aufgenommen, wenn der Ātman einerseits als *dvaitavit* = das Zweite, d. h. die Objekte erkennend, und andererseits als savit = einswissend bezeichnet wird. — *Es ist bemerkenswert, daß diese „objektlose, mit Worten unbeschreibliche Erkenntnis", die aus dem Zusammenhang herausgerissen nichts weiter als ein spontanes mystisch-ekstatisches Erlebnis zu sein scheint, sich auch aus rationalen logischen und psychologischen Analogien herausentwickeln läßt: wie man den prāṇa, das Leben, als Ātman unermüdbar lebend im (scheinbar) leblosen Körper beobachtet hatte, so schloß man jetzt beim Erkenntnis-Ātman analog auf ein unermüdbares Erkennen auch beim Nichterkennen der Sinnesorgane.*

[3] Vgl. die vorangehende Anmerkung.

so häufige Ausführungen, daß der Ātman im *Tiefschlafe* zum Freisein von Vorstellungen und Außenwelt und so zur Reinheit gelangt. Abgesehen davon, daß diese Theorie über den Tiefschlaf schon für die früheren Stufen des Ātman-Begriffes so oft betont war, daß man sie analog auch auf diese letzte Stufe der Ātman-Entwicklung übertragen konnte, hatte sich jetzt auch der Ātman im Wachstadium schon mit seiner fortschreitenden Vergeistigung und Loslösung vom Leib und den niederen Seelenvermögen so sehr dem reinen Ātman des Tiefschlafes genähert, daß es für diesen Ātman nicht mehr nur im *Tiefschlaf* hervorgehoben zu werden brauchte, daß er in eigener Gestalt hervortritt, frei ist von Vorstellung und Außenwelt.

§ 3. Im Tiefschlafe hört das Ich-Bewußtsein und die Individualität des Ātman auf.

Im Tiefschlafe sind, wie wir ausführten, vom Ātman alle Vorstellungen abgefallen; die Außenwelt existiert nicht mehr für ihn. Und mit den Vorstellungen und den Dingen der Außenwelt hört jetzt auch das durch sie bedingte Bewußtsein, eine bestimmte Individualität zu sein, auf. Im Tiefschlafe „wenn er sich keines Dinges bewußt ist" (Bṛ. Up. II, 1, 19), „Da kennt einer doch nicht sich und weiß nicht: ich bin dieser, noch auch kennt er die anderen Wesen" (Chānd. Up. VIII, 11, 1) [1]. In Chānd. Up. VI, 9 und 10 wird dieses Aufhören der Individualität im Tiefschlafe, d. h. beim Eingehen in das schlechthin Seiende, durch zwei anschauliche Gleichnisse erhärtet: Wie die einzelnen Flüsse, wenn sie im Ozean sind, nicht mehr wissen: ich bin dieser Fluß, ich bin jener Fluß und wie im Honig die einzelnen Säfte des Honigs nicht mehr wissen, daß sie der Saft dieses oder jenes Baumes sind, so verlieren auch die Kreaturen im Tiefschlaf ihre Individualität und gewinnen sie erst beim Erwachen wieder.

So ist also der Ātman des Menschen, wenn er rein ist — und das ist im Tiefschlafe der Fall — ohne Ich-Bewußtsein. Diese Beobachtung aus dem Tiefschlaf wird wieder in gewohnter Analogie auch auf den Tod übertragen. Vgl. Bṛ. Up. II, 4, 12 ff. „Nach dem Tode ist kein Bewußtsein, ... denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da riecht einer den andern, da siehet einer den andern, da hört einer den andern, ... da erkennt einer den andern, wo aber einem alles zum eigenen Ātman [2] geworden ist, durch wen sollte er da irgendwen

[1] Der Text fährt fort: „In Vernichtung ist er eingegangen."

Daß diese letzte Konsequenz falsch ist, wird allerdings sogleich anschließend daran gesagt, wenn auf das verwiesen wird, was trotz Vergehens des Ichs und der Welt noch übrig bleibt. Daß etwas übrig bleibt, zeigt ja, wie wir ausführten, die psychologische Erfahrung: Im Tiefschlaf schwindet wohl das Bewußtsein von der Welt und vom Ich, trotzdem bleibt ein gewisses Etwas übrig, aus dem beim Erwachen die Vorstellungen und so die Außenwelt und durch diese bedingt die Individualität wieder hervorgehen.

[2] *Hertel*, Die Weisheit der Upaniṣaden. München 1921, S. 114, übersetzt an dieser

riechen, durch wen sollte er da irgendwen sehen, durch wen sollte er da irgendwen hören, durch wen sollte er da irgendwen anreden, durch wen sollte er da irgendwen erkennen. Durch welchen er dies alles erkennt, durch wen sollte er den erkennen? Durch wen sollte er doch den Erkenner erkennen?" — Nach dem Tode hat also ebenso wie im Tiefschlaf die Außenwelt, „das Zweite" und jedes Bewußtsein von einer Außenwelt, von „einem Zweiten" und auch alle Individualität aufgehört, weil der reine Ātman, der Erkenner, gar kein Objekt des Erkennens, auch kein Ich-Bewußtsein, mehr hat. Durch diese Vorstellung, daß nach dem Tode der Ātman ohne Ich-Bewußtsein und Individualität ist, unterscheidet sich der Seelenbegriff der Upaniṣaden fundamental von fast aller abendländischen Theologie, für die beim Tode die Seele in ihrer *individuellen* Bestimmtheit, als Seele eines *bestimmten* Menschen, als Ich, als Persönlichkeit bestehen bleibt.

In der Beobachtung der alten Upaniṣaden, daß beim Tiefschlafe [und Tode] der reine Ātman ohne Ich-Bewußtsein übrig bleibt, kann die Grundwurzel liegen für die Forderung des Sāṃkhyam nach einem Ahaṃkāra *neben* dem Ātman (Puruṣa). Der Ātman, d. h. der Einzel-Ātman [1] ist seinem ursprünglichen Wesen nach, wie es sich uns im Tiefschlaf zeigt, frei von Individualität. Es muß also — so folgert das Sāṃkhyam — ein besonderer Faktor hinzutreten, der diesen farblosen unbestimmten Ātman zu einer bestimmten Persönlichkeit, zu einem Ich macht, nämlich der Ich-Macher, der Ahaṃkāra [2]. Erst in Verbindung mit dem Ahaṃkāra hat der Ātman das Bewußtsein „ich bin dieser, mein ist dieses" (Maitr. Up. III, 2). Dem eigentlichen Wesen des reinen Ātman aber ist dieses Ich-Bewußtsein fremd. Deshalb muß, wenn die Reinheit des Ātman gewonnen werden soll, auch noch der Ahaṃkāra vom Ātman abgelöst werden, d. h. das Ich-Bewußtsein aufhören.

Aus der Tiefschlaf-Theorie der alten Upaniṣaden und ohne die Annahme, daß von außen her fremdes Gedankengut eingedrungen ist, lassen sich auch noch folgende Stellen der mittleren und jüngeren Upaniṣaden erklären: „Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher, stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand." (Kā. Up. II, 18) oder Śvet. Up. I, 6, wo der Ātman nur deshalb in den Kreislauf des Saṃsāra verstrickt genannt wird, „weil er sich gesondert wähnt und des Rades Treiber." Der reine Ātman ist nach Maitr. Up. II, 7 (10) „selbst-los" (nir-mama) und (nir-ātman) in Maitr. Up. VI, 20 und VI, 21 (Deussen). Alle diese Stellen sprechen nur den schon aus den alten

---

Stelle — wie auch sonst — konsequent das Wort Ātman mit „Ich". Diese Übersetzung wirkt aber irreführend, da, wie wir im Obigen ausführen, das, was wir landläufig unter „Ich" verstehen, dem Ātman dort, wo er rein zutage tritt, ja gerade abgesprochen wird.

[1] Selbst bei der Annahme einer *Pluralität* der Puruṣas, d. h. der für jedwedes Wesen gesondert existierenden Puruṣas, behält das Sāṃkhyam — wohl aus den Upaniṣaden — die Prämisse des Individualitäts-Interesse-freien Puruṣa bei!

[2] Aber selbst dieser *Ich*-macher ist nicht einseitig mikrokosmisch im Sāṃkhyam durchgeführt!

Upaniṣaden nachgewiesenen Gedanken der Tiefschlaf-Spekulation aus, daß der Ātman seinem reinen Wesen nach ohne Persönlichkeit ist.

Auch in den sogenannten Yoga- und Asketen-Upaniṣaden tritt uns immer wieder dieser aus der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden ableitbare Gedanke entgegen, daß die Reinheit des Ātman erst dann erreicht wird, wenn das Ich von ihm abgefallen ist. Vgl. Tejobindu Up. 3: „Wer Zweiheit und Ichgefühl abtut" erreicht das Ziel des Yogin; und Paramahaṃsa Up. 4: [„für den Asketen gibt es] kein Ich, kein Du und keine Welt." (Deussen) — Es liegt uns wohl auch in der Leugnung des Ich im buddhistischen Nirvāṇa nur eine Konsequenz dieses aus der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden ableitbaren Gedankens vor.

Vielleicht läßt sich überhaupt, auch auf Grund der Tiefschlaf-Spekulation, noch einmal das alte Problem aufrollen, wie weit die späteren indischen Religionssysteme Yoga, Sāṃkhyam und Buddhismus direkt in ihren Haupttheorien vom Gedankeninhalt des reinen alten Upaniṣadenstandpunkts abhängig sind[1].

§ 4. Im Tiefschlafe ist der Ātman frei von Leiden und deshalb ist er Wonne.

Im Tiefschlafe ist, wie es die Beobachtung gelehrt hatte, die Außenwelt und damit Freude und Schmerz, jegliches Gefühl des Mangels und alles Verlangen vom Ātman abgefallen. Mit dem Aufhören der Zweiheit hört auch Furcht und Freude auf. Vgl. Br. Up. I, 4, 2 f.: . . . . „Denn vor einem Zweiten ist ja die Furcht. . . . . darum hat einer keine Freude, wenn er allein ist." Im Tiefschlafe ist der Ātman, wie es Br. Up. IV, 3, 21 f. heißt, „über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht . . . ohne Begehren und vom Kummer geschieden . . . dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens." — Die Brücke, die die Welt des Wachens von der des Tiefschlafes trennt, „überschreitet nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden; nicht gutes Werk, noch böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um, denn vom Übel frei ist diese . . . Welt. Darum, fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund. Darum fürwahr auch die Nacht, wenn sie über diese Brücke geht, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer Licht ist diese . . . Welt." (Chānd. Up. VIII, 4, 1 f.). — Im gleichen Abschnitt der Chānd. Up. (Chānd. Up. VIII, 10, 1 f.) wird dann weiter gesagt, daß der Mensch im Wachen blind, lahm, verstümmelt, sterblich ist; im Traum, dem Übergangsstadium zwischen Wachen und Tiefschlaf, „ist es doch, als wenn sie ihn bedrängten, als wenn er Unliebes erführe und es ist, als wenn er weinte." Im Zustande des Tiefschlafes dagegen hört all dieses Übel auf. „Im Tiefschlaf rühret ihn kein Übel an", heißt es Chānd. Up. VIII, 6, 3. „Im Tiefschlaf ist der Ātman der furchtlose" (Chānd. Up. VIII, 3, 4 und öfters).

So ist der Tiefschlaf der Zustand der völligen Leidlosigkeit.

[1] Siehe hierzu auch: „Die Entwicklung des Gottesbegriffs der Upaniṣaden" S. 49 f.

Aber da im Tiefschlaf, obgleich alle Vorstellungen, die Außenwelt, das Ich-Bewußtsein negiert werden, doch etwas Positives, nämlich der Ātman, übrig bleibt, sucht man nicht nur die bloße Negation von Freude und Leid, also einen Zustand der Indifferenz, sondern man spricht von einer positiven Wonne des Ātman, die allerdings anderer, höherer Art ist als gewöhnliche irdische Freude und Lust. Vgl. Tejobindu Up. 8: „Es ist Wonne, doch jenseits aller Lust . . . frei von des Denkorganes Schalten" (Deussen) [1].

Es ist mit dem Zustande des Tiefschlafes wie mit dem Zustande des Liebesgenusses, wo alles Bewußtsein von der Außenwelt und vom Ich schwindet, aber doch das Bewußtsein bleibt, wo alles Verlangen, Freude und Leid aufhört und doch das Gefühl einer unendlichen Wonne bleibt. In diesem Sinne, als parallel dem Vorgang des Tiefschlafes, ist die oft zitierte Stelle Bṛ. Up. IV, 3, 21 zu verstehen: „So wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist [2], so auch hat [im Tiefschlaf] der *puruṣa* von dem *prājñātman* [3] umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und vom Kummer geschieden."

Dieser Zustand des Tiefschlafes, wo jedes bestimmte Vorstellen, wo auch das Bewußtsein der Individualität, wo jedes bestimmte Verlangen, überhaupt jedes Zweite aufgehört hat, hebt alle Fesseln der Beschränkung, alle Endlichkeit auf. Vgl. Chānd. Up. VII, 24, 1 ff.: „Wenn einer kein anderes sieht, hört, erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn einer ein anderes sieht, ein anderes hört, ein anderes erkennt, das ist das Beschränkte. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich. . . . Die Unbeschränktheit gründet sich auch auf ihre eigene Größe, oder wenn man will, nicht auf die Größe. Denn unter Größe verstehet man Kühe und Rosse, Elefanten und Gold,

[1] Die Vorstellung von der „Wonne" des Tiefschlafs ergibt sich primitiv nachprüfbar auch an dem tiefen, ruhevollen Wohlempfinden, das man nach wirklich tiefem Schlaf empfindet.

[2] Vgl. Chānd. Up. VIII, 11, 1: „(Im Tiefschlafe) kennt einer sich selbst nicht und weiß nicht, ich bin dieser, noch auch kennt er die anderen Wesen." Der Ātman ist aber trotzdem, bei beiden Vorgängen, im Tiefschlafe, und noch unmittelbarer erfahrbar in dem parallel charakterisierten Zustand des Liebesgenusses nicht in Vernichtung eingegangen.

[3] Unter dem *prājñātman* ist hier wohl nicht, wie es meistens geschieht, besonders von denen, die diese Stelle auf das mystische Eingehen der Seele zum Göttlichen deuten, der All-Ātman = das Brahman zu verstehen. In der Fortsetzung dieser Stelle (Bṛ. Up. IV, 3, 35) wird der *prājñātman* deutlich, wie es auch sonst in den Upaniṣaden gebräuchlich ist, als *Einzel*-Ātman gefaßt. Auf diese Bedeutung weisen auch die jüngeren Upaniṣaden hin, die anscheinend auf dieser Bṛ. Up.-Stelle fußend, den Einzel-Ātman im Tiefschlafstadium *prājñā* benennen. Es ist also hier nur analog den auch sonst üblichen Bildern vom Eingehen des *puruṣa* = Menschen in seinen prājñātman die Rede, ebenso wie man an anderen Stellen davon spricht: der Mensch = puruṣa ist im prāṇa zur Einheit geworden. Erst sekundär faßt man dieses *Eingehen* des Tiefschlafenden in seinen Ātman als ein *Werden* zum All-Ātman. Darüber ausführlicher unten S. 143.

Sklaven und Weiber, Feld und Land. Aber das meine ich nicht, . . . denn da gründet sich eins immer auf das andere. Die Unbeschränktheit aber ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden, sie ist die ganze Welt."

Derselbe Gedanke liegt auch vor in Bṛ. Up. IV, 3, 20, wenn es heißt: „[Im Tiefschlafe] ist er sich bewußt: ich allein bin dieses Weltall"; und Maitr. Up. VI, 20: „Vermöge seiner Ichlosigkeit ist er als unermeßbar und grundlos zu denken" (Deussen). — Diese im Tiefschlafe durch den Fortfall von Vorstellungen, Außenwelt und Ich erlangte Unbeschränktheit ist erst die eigentliche Wonne, wie sie im Zustande des Wachens, der Zweiheit nicht erlebt werden kann: „Die Lust besteht in der Unbeschränktheit, in dem Beschränkten ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust" (Chānd. Up. VII, 23, 1). — „Die Weite ist die Freude und die Freude, das ist die Weite" (Chānd. Up. IV, 10, 5).

Dementsprechend ist im Tiefschlaf, wo alles Zweite = jede Beschränkung aufhört, die wahre Wonne; vgl. Bṛ. Up. IV, 3, 32 ff.: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses seine höchste Wonne . . . Wenn unter den Menschen einer glücklich ist und reich, König über die anderen und mit allen menschlichen Genüssen überhäuft, so ist das die höchste Wonne der Menschen . . ." — aber tausendfach und millionenfach höher ist die Wonne dessen, der in der Brahmanwelt weilt, d. h. dessen, der, wie der Ātman im Tiefschlafe, „dasteht allein und ohne Zweiten" (siehe IV, 3, 32 Anfang).

Auf solchen Gedankengängen beruht es, wenn in der Māṇḍ. Up. 5 der Ātman im Tiefschlaf zu den Bestimmungen „Der eins gewordene, durch und durch aus Erkenntnis bestehende" auch noch bezeichnet wird als der aus Wonne bestehende, die Wonne genießende [1].

So ist der Ātman seinem eigentlichen Wesen nach, wie es im Tiefschlafe rein zum Vorschein kommt, übermenschliche Wonne, Seligkeit. Demzufolge ist alles, was nicht ihm, d. h. seiner wahren Natur, entspricht, Nicht-Wonne = Leid. — Kraß bringt dies schon Bṛ. Up. III, 5, 1 zum Ausdruck: „Alles, was vom Ātman verschieden, ist leidvoll." Es liegt nur im konsequenten Verfolg dieses Gedankens, die ganze Außenwelt und das Leben als Individuum, da beide, wie auch die Tiefschlaf-Theorie nachgewiesen, dem wahren Wesen des Ātman fremd sind, ein Leiden zu nennen, aus dem nur eine Rettung möglich ist, die aus der Welt, den Vorstellungen, den Wünschen und der Individualität — so wie es der Tiefschlaf von selbst tut — fort- und hinführt zum reinen Ātman.

Vielleicht liegt also auch in der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden, und zwar in ihrer keinen Pessimismus zur Voraussetzung habenden Theorie von der Wonne des unbeschränkten reinen Ātman, eine der Wurzeln für den

[1] Erkenntnis *(cit)* und Wonne *(ānanda)* sind so die Attribute des reinen Ātman. Nimmt man noch hinzu, daß der Ātman als das Unsterbliche das wahrhaft Seiende (sat) ist, so ergeben sich auch schon aus der Tiefschlaf-Spekulation die Attribute der *saccidānanda*-Formel des späteren Vedānta.

starren — durch keine Wirklichkeit in seiner Absolutheit gerechtfertigten — spekulativen Pessimismus der späteren indischen Systeme.

§ 5. Im Tiefschlafe wird der Ātman zum All-Ātman.

Im Tiefschlafe ist der Ātman rein geworden, d. h. frei von Vorstellungen und Außenwelt, frei von Individualität, frei von Leiden, frei von allem Endlichen. Sobald nun ein Einzel-Ātman [im Tiefschlafe] so rein geworden ist, d. h. so frei geworden ist von all den zufälligen, nicht zu seinem wahren Wesen gehörenden Bestimmtheiten des Wachstadiums, ist er gleich geworden dem reinen Ātman aller anderen Geschöpfe, dem All-Ātman. „Wie reines Wasser dem reinen gleicht", (vgl. Kā. Up. IV, 15), so gleicht jetzt der reine Einzel-Ātman dem All-Ātman in seinem Wesen.

Und zu dieser *qualitativen* Wesensgleichheit kommt noch die *quantitative* hinzu. Vom Einzel-Ātman ist, wie wir sahen, im Tiefschlaf alle Beschränkung, alle Endlichkeit abgefallen: „er ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; er ist die ganze Welt" (Chānd. Up. VII, 25, 1). Dem Einzel-Ātman eignet also im Tiefschlafe, ebenso wie dem All-Ātman, Unendlichkeit. Und so ist im Tiefschlafe aller Unterschied zwischen dem Ātman und dem All-Ātman geschwunden; der Ātman wird zum All-Ātman, er ist All-Ātman; oder wie es mit der geläufigeren Bezeichnung heißt, er wird zum Brahman, ist Brahman [1]. Man spricht auch wohl unter genauer Beibehaltung der Tiefschlaf-Vorstellung, entsprechend der vorgestellten Bewegung des *Eingehens* der Seele in den Tiefschlaf, von einem *Eingehen* des Ātman zum Brahman. So Chānd. Up. VI, 8, 1: „Wenn es heißt, daß der Mensch schlafe, dann ist er mit dem Seienden [dem Brahman] zur Vereinigung gelangt. Zu sich selbst ist er eingegangen, darum sagt man von ihm, er schläft *(svapiti)*, denn zu sich selbst eingegangen *(svam apīta)* ist er."

Das *Werden* zu Brahman, das Brahman-*Sein* und vorzüglich das *Eingehen* zu Brahman liegt also in der Konsequenz der Tiefschlaf-Spekulation. — Daneben wird dann freilich, indem das Brahman später gelegentlich aufgefaßt wird als die außerhalb des Menschen existierende Gottheit, (Brahmā) und die Brahmanwelt aufgefaßt wird als ein außerhalb des Menschen existierender Himmel, von einem Eingehen des Ātman in diese Gottheit oder in diesen Himmel gesprochen. Hier liegt dann aber ein Verlassen des konsequenten spekulativen Gedankenganges vor und eine — nachträglich wieder angestrebte — Akkomodation an volkstümlich-religiöse Vorstellungen der Ṛgvedazeit.

§ 6. Bedeutung der Tiefschlaf-Spekulation für die Religion der Upaniṣaden und die späteren Religionsrichtungen.

Die auf rationalem Wege gewonnene und durchgeführte Tiefschlaf-Spekulation bietet günstige Anknüpfungspunkte für das religiöse Bedürfnis. Die Tief-

[1] Andere Ableitungen für das Verhältnis von Ātman-Brahman siehe passim: „Entwicklung des Gottesbegriffes" S. 62 ff.

schlaf-Theorie hatte gelehrt, wie der Ātman, wenn er Vorstellungen und Wünsche und Leiden und das Ich von sich abgetan hat, rein wird und identisch mit dem All-Ātman = Brahman, und wie er in diesem Zustande der Leerheit von allem Zufälligen, Bestimmten, Endlichen, die höchste Wonne und Seligkeit genießt und die wahre Unsterblichkeit erlangt. Diese Seligkeit und Unsterblichkeit wird jetzt, die Freuden und die Unsterblichkeit des *svarga* ablösend, das Ziel des religiösen Strebens [1]. In dem Werden zu Brahman, im Eingehen zu Brahman besteht jetzt die Erlösung. Der Weg, wie man zur Erlösung, zum Einswerden mit Brahman gelangt, war seit der Tiefschlaf-Spekulation vorgezeichnet, nämlich durch Abtun der Vorstellungen, Wünsche und des Ich muß man seinen Ātman rein machen, damit er eins wird mit dem ihm wesensgleichen Brahman. *Was man im Tiefschlafe sich hatte von selbst vollziehen sehen, nämlich das Aufhören der Vorstellungen, der Wünsche und des Ich, das suchte man in den an die alten Upaniṣaden anknüpfenden Religionsrichtungen künstlich hervorzurufen, um auf diese Weise zum Ziele der Erlösung zu gelangen. So bildete sich wohl der Erlösungs-Yoga, zuerst deutlich auftauchend in der Kāṭhaka-Upaniṣad. Daß er abhängig ist von der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden und daß nicht etwa umgekehrt eine Beeinflussung dieser Tiefschlaf-Spekulation durch Yoga-Gedanken vorliegt, ist zweifellos, einmal aus dem historischen Grunde, daß die Tiefschlaf-Spekulation sich schon in aller Ausführlichkeit in den ältesten Upaniṣaden findet, die Anfänge dieses Yoga aber erst in der zu den mittleren Upaniṣaden gehörenden Kāṭhaka sichtbar werden; weiterhin aber auch aus dem inneren Grunde, daß der Tiefschlaf als der einfache, sich von selbst ergebende natürliche Vorgang das Vorbild abgibt für den komplizierten künstlich hervorgebrachten Yoga.* Eine ausdrückliche Anerkenntnis dieses Verhältnisses von Yoga und Tiefschlaf liegt in den Worten der Maitr. Up. VI, 25, wo das schon Bekannte als Vergleichspunkt herangezogen wird: „Wenn einer die Sinne *wie im Schlafe* niedergehalten durch reinheitlichstes Denken .... jenen .... schlummerlosen, alterslosen, todlosen, kummerlosen Lenker erschaut, dann wird er selbst zu jenem .... schlummerlosen, alterslosen, todlosen, kummerlosen Lenker“ (Deussen).

Zweck der Yogatechnik ist es, genau wie es im Tiefschlaf von selbst geschieht, alle Vorstellungen, Wünsche und das Ich zum Schwinden zu bringen und so den Ātman rein zu machen. Und zwar legt der Yoga im Gegensatz zur ursprünglichen Tiefschlaf-Spekulation — in der naturgemäß das Schwinden der *Wahrnehmungen*, wie Hören, Sehen usw. als das der psychologischen Beobachtung am meisten Auffallende im Vordergrund stand — seinerseits das Hauptgewicht auf das Schwinden der *Wünsche*, des Begehrens, der Leidenschaften. In der Kā. Up. III, 3 ff. bekommen dementsprechend die Indriyas, die bis dahin schlechthin Organe der Wahrnehmungen „die Sinne“ gewesen waren, unter dem Einflusse des Yoga den Beigeschmack des *Sinnlichen:* die Sinne

[1] Gerade aus der Tiefschlaf-Theorie kann auch der bedeutsame Gedanke erwachsen sein, daß eine *Erlösung schon zu Lebzeiten* möglich sei (spätere jīvan-mukti-Lehre).

hemmen, heißt jetzt: seine Leidenschaften hemmen. So erhält unter dem Einflusse des Yoga die erkenntnistheoretische Spekulation der alten Upaniṣaden eine ethische Färbung, die auch im Asketentum, im Sāṃkhyam und im Buddhismus geblieben ist [1].

Was der *Yogin* durch die dem Tiefschlaf ähnliche *Versenkung* erstrebt, sucht der *Asket* nicht in einzelnen Stunden der Versenkung, sondern in einem ständig sein ganzes Leben *andauernden Zustande* der Un-interessiertheit an Außenwelt, Leid und Freude — von denen der Tiefschlaf frei macht —, zu erreichen. In diesem andauernden Zustande sind natürlich nicht, wie im Tiefschlaf, die Sinneswahrnehmungen ganz ausgeschaltet, wohl aber auf ein Minimum in ihrer Tätigkeit herabgemindert und von jeder Beimischung von Leid und Freude reingehalten, vgl. Paramahaṃsa-Up. 4: „Im Schmerze unentwegt, in der Lust ohne Verlangen, in Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch Unschönen hangend, ist er ohne Haß und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharrt er, festgegründet im Ātman . . . . sein Bewußtsein ist erfüllt mit dem, dessen Geschmack vollkommene Wonne ist. „Dieses Brahman bin ich", so weiß er, und hat das Ziel erreicht."

Dieselben aus der Tiefschlaf-Spekulation ableitbaren Grundzüge des Weges zur Erlösung durch Reinmachen des Ātman-Puruṣa von allem ihm Wesensfremden gibt für das Sāṃkhyam schon Maitr. Up. VI, 30: „Der Puruṣa (Ātman) wird, sofern er Entschließung, Vorstellung, Ich-Wahn als Lingam annimmt, gebunden und sofern das Gegenteil eintritt, erlöst. Darum soll man verharren ohne Entschließung, ohne Vorstellung, ohne Ich-Wahn; das ist das Kennzeichen der Erlösung, das ist hienieden der Wegführer zum Brahman" (Deussen).

Und im Buddhismus wird durch die Versenkung, in der der Ich-Wahn, alles Vorstellen, alles Begehren und überhaupt aller Inhalt des Bewußtseins systematisch beseitigt wird, der dem Tiefschlaf so ähnliche Zustand erreicht, in dem alles Vorstellen und Begehren und das dadurch verursachte Leiden ausgelöscht, zu nichts geworden ist, das Nirvāṇa. Die Frage, ob das Nirvāṇa nicht doch positiven Gehalt hat, wird wieder näher gerückt, wenn man den dem Nirvāṇa so ähnlichen Zustand des Tiefschlafes, wie die Spekulation der alten Upaniṣaden ihn erklären, als Parallele heranzieht. Trotz Aufhörens alles Aussagbaren und trotz Aufhörens der Individualität, des Ichs, verbleibt im Tiefschlaf doch, wie obige Untersuchung zeigt, etwas Positives bestehen.

[1] Aber nicht, als wenn das ethische Verhalten Selbstzweck wäre; man tut nicht das Gute um des Guten willen, sondern will nur durch ethisches Verhalten die der Erlösung entgegenstehenden Hindernisse beseitigen. Das gute ethische Verhalten ist, durch Befreiung von Individualgefühlen, nur Voraussetzung, nur ein vorbereitendes Mittel zur Erlösung, wie etwa die Atemtechnik.

DIE URSTOFFLEHRE ALS GRUNDLAGE DER KAUṢALITÄTS-, SCHÖPFUNGS- UND OPFERTHEORIEN.

(DARGESTELLT AN DEN UPANIṢADEN.)

Die Anschauung der tropischen Natur führt die stete Veränderung im Erblühen und Verwelken, gleichsam eine *vegetative* Bewegung vor Augen. Der Westen sieht die Bewegung nicht so sehr im Vegetativen als im Geistigen, in der Bewegtheit des Menschen selbst, seiner Unrast, dem Wechsel seiner Lebensformen und in der von ihm ausgehenden Veränderlichkeit seiner technischen Hilfsmittel. Aber aus der unkomplizierten und anschaulichen vegetativen Umwelt-bewegtheit, wie sie dem Inder vor Augen liegt, lassen sich viel eher einheitliche Grundgesetze ableiten als aus der intellektuellen Bewegtheit des Westens; denn erstens kann die westliche Kurve nicht ohne weiteres überschaut werden, und, vor allem, ist die gesetzmäßige Bewegtheit des westlichen Lebens wohl rückblickend zu rekonstruieren, aber sie tritt nicht wie die vegetative Bewegtheit Indiens in jedem Augenblick konstant und zukunftsbestimmend zutage.

Vor Augen sichtlich entsteht, wächst und vergeht eine menschliche, tierische oder pflanzliche Gestaltung in Indien: das Gesetz der Veränderung und Bewegung manifestiert sich durch die Schnelle des Nacheinander und die Fülle des Nebeneinander.

Gerade die Schnelligkeit der Bewegung, die den ganzen Ablauf vom positiven Pol des Entstehens zum negativen Pol des Vergehens überschauen läßt, ist es aber, die uns als zweites Gesetz aus der Anschauung der vegetativen Umwelt auch noch die polare Ergänzung zum Bewegungs- und Veränderungsbegriff, nämlich den Begriff der *Konstanz* erkennen läßt. Jedem positiven Stadium (Werden) folgt das negative Stadium (Vergehen) in so schneller Aufeinanderfolge, daß wir die jeweilige Gestaltungsform am Ende ihrer Entwicklung wieder bis zu dem Nullpunkt [1], bis zu dem Stadium *vor* dem Werde-Augenblick resorbiert sehen.

Andererseits sehen wir die Kurve dann ebenso schnell wieder ins Positive steigen, wie sie ins Negative gesunken ist. Die Zufälligkeit der Form ist einmal aufgelöst und nur noch als materielle und dynamische Möglichkeit zur Ge-

[1] Der Begriff der Null ist nur wie Nirvāṇa śūnya = (gestaltungs) leer, nicht ein Nichts. Vgl. „Zur Struktur" S. 15 ff.

staltung vorhanden; dann aber bricht aus diesem Reservoir, diesem gestalt- und qualitätslosem Urstoff, eine neue Gestaltung wieder hervor, werden seine Formungsmöglichkeiten zu neuen Wirklichkeiten.

Die aus der Anschauung gewonnene Grundlage jedweder Vorstellung von Bewegung ist — für indisches Denken —, daß irgend etwas Konstantes innerhalb des Verlaufs der Bewegung, zwar Form-wechselnd, aber nicht Substanz-ändernd, bestehen bleibt. Also ergibt sich aus der Anschauung und aus der aus ihr abgeleiteten Urstofftheorie das Gesetz, daß überall da, wo Veränderungen auftreten, diese Veränderungen nur an einem konstanten Stoff als Wandlungsformen eines und des gleichen Substrates sich vollziehen. Wie nebensächlich die vor Augen liegenden Gestaltungsformen sind gegenüber dem Urstoff selbst, sehen wir deutlich an den Vergleichen, die z. B. Chānd. Up. VI, 1, 3—5 angeführt sind. Der Urstoff ist das Wichtige, ist das, was man erkennen soll, gleichwie man, so heißt es, bei der Betrachtung eines bestimmten Tonklumpens, eines kupfernen Knopfes oder einer eisernen Nagelschere hinter diesen zufälligen Gestaltungen den Ton, das Kupfer und das Eisen an *sich* erfaßt. — Der materielle Urstoff bleibt also seiner Qualität (und Quantität!) nach erhalten, er verändert nur seine Erscheinungsform.

Dieses gleiche Gesetz von der Konstanz findet nun seine Anwendung auch dort, wo es sich um Vorgänge handelt, die über das natur-anschauliche Geschehen hinausgehen: denn indisches Denken trennt nicht wie westliches: Geist und Materie, Kraft und Stoff, Denken und Sein[1]. Dementsprechend sind die aus der Anschauung gewonnenen Naturgesetze in gleicher Weise gültig auch in anderen nicht rein naturwissenschaftlichen Disziplinen, in der Physiologie, Psychologie nicht nur, sondern auch in Ethik, Kosmologie, Eschatologie und Logik. — Eine weitere, speziell auf das Gesetz der *Konstanz* anwendbare Folgerung aus der Einheit von Geist und Materie, Denken und Sein ist, daß *materielle* Werte ersetzbar und vertauschbar sind gegen *immaterielle*, so daß dasjenige, was sich ändert, vollständig verwandelt werden kann, wenn nur ein seinem Wert entsprechender Gegenwert dafür eintritt.

Die Annahme von etwas Konstantem in der Veränderung (Bewegung) ist die Grundprämisse indischen systematischen Denkens.

So wird z. B. das Postulat der Konstanz auch beibehalten bei den Vorgängen, die die indische *Karmalehre* annimmt: Im Karma-Begriff selbst liegt zwar die ständige Veränderung; Karma ist Wirkung der Tat, Same = bīja, der emporkeimt, wächst und zur Reife treibt. Konstant aber ist auch hierbei etwas, nämlich die ethische Kraft, das ethische Niveau, die psychischen Strebungen, die von einer Existenzform zur anderen unverändert sind, ganz gleich, ob statt der früheren menschlichen Gestaltungsform jetzt eine tierische vorliegt oder umgekehrt.

Für den Außenstehenden nicht im ersten Augenblick ersichtlich ist, daß so-

[1] Ausführlicher hierüber: „Vergleich der Antithesen Indiens und Europas" S. 194ff.

wohl das Gesetz der Bewegung als auch das der Konstanz ebenfalls den frühindischen eschatologischen Vorstellungen zugrunde liegt. Die abgeschiedenen Seelen [1] betreten nach dem Verfall des Körpers entweder den Väter- oder den Götterweg (z. B. Kauṣ. Up. I, 2). „Alle, die aus dieser Welt abscheiden, gehen zum Monde; durch ihre prāṇas wird seine zunehmende Hälfte voll und durch seine abnehmende Hälfte befördert er sie zu einer (abermaligen) Geburt. Der Mond wahrlich ist die Pforte zur Himmelswelt, und den aus diesen (Himmel) Zurückgewiesenen (pratyā-hatam) schafft er weiter: nämlich er läßt den Zurückgewiesenen als Regen herabregnen. Der wird hienieden, sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Schlangenart, oder als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas, an diesem oder jenem Ort wiedergeboren, je nach seinem Werke, je nach seinem Wissen." — Bei diesem ersichtlichen Bewegungsvorgang liegt die Konstanz darin, daß der heraufgelangte Karmaträger sich nicht etwa verflüchtigt oder auflöst, sondern daß er in irgendeiner Form Gestalt bewahrt und annimmt. Die Seelensubstanz bleibt trotz aller Veränderungen konstant. Es bedeutet auch tatsächlich keine Durchbrechung des Gesetzes der Konstanz, wenn die Upaniṣaden daneben auch lehren, daß es Ausnahmeseelen gelingt, zeitweise in die Himmelswelt zu gelangen. Zwar entziehen sie sich dadurch dem irdischen Leben, dem Lauf des Saṃsāra [2], aber auch sie verflüchtigen sich nicht und lösen sich nicht auf, sondern bleiben in einem Ruhezustand, gleichsam als *potentielle Energien* [3] vorhanden und letzten Endes kommen auch sie wieder zu einer neuen, obwohl verschiedenen Gestaltung, wenn im allgemeinen Weltuntergang alle Materie- und Energieteile wieder eingegangen sind in die unentfaltete Urmaterie und diese in einer neuen Weltperiode ihre Weltentwicklung wiederum beginnt (vgl. Glasenapp: Hinduismus S. 232).

Neben dem *makrokosmischen* Weg der Umwandlung der im Tode frei werdenden Energien (Väterweg, Götterweg) kennt indische Vorstellung in den Upaniṣaden noch einen rein *mikrokosmischen* Weg, ein Konstanzprinzip bei der Veränderungsbewegung des Sterbens beizubehalten: es gibt ein Vermächt-

---

[1] Es darf hier nicht der westliche Begriff von einer immateriellen Seele vorschweben, sondern hier ist unter dem Wort „Seele" nur der feinmaterielle Teil, der nach Abstreifung des groben Körpers übrig bleibt, zu verstehen.

[2] Weder der Wortlaut der Übersetzung des Wortes *saṃsāra* bedingt, noch dem Inhalte entspricht die allgemein übliche Wiedergabe des terminus mit „*Kreis*-Lauf" der Verkörperungen. Von einem Kreislauf könnte nur die Rede sein, wenn Anfangspunkt und Endpunkt zusammenfielen. *Statt dessen verläuft die Kette der Wiederverkörperungen geradlinig:* eine Existenz bedingt die nächste; rückläufig ist der saṃsāra nur in dem weitesten Sinne, daß von einer empirischen Existenzform nach der Zwischenstation des Todes man wieder in *irgend*eine andere (nicht in dieselbe!) empirische Erscheinung zurückkehrt.

[3] Dieses Konstante ist nicht gebunden an eine bestimmte, gleichbleibende, individuelle Form; deshalb dürfen für uns dabei nicht irgendwelche Vorstellungen einer im westlichen Sinne individuellen und gar immateriellen! — Seele aufkommen.

nis der Lebenskräfte vom Vater auf den Sohn (Kauṣ. Up. II, 15). Der sterbende Vater spricht zu seinem Sohn: „Meine Rede will ich in dich legen." Der Sohn antwortet: „Deine Rede nehme ich in mich auf." Darauf fährt der Vater fort: „Meinen Odem will ich in dich legen." Der Sohn antwortet entsprechend, und der Vater überträgt auf ihn alle weiteren Lebenskräfte: Augen, Ohr, Geschmack, Lust und Unlust, Geschlechtslust, Liebeslust, Zeugungskraft, Gang, Manas, Bewußtsein, die der Sohn alle immer mit der entsprechenden Antwort in sich aufnimmt. Hier findet keine *Umwandlung* der Lebensenergien statt, sondern sie gehen konstant bleibend von einem Träger zu einem anderen über. Jeder Energieverlust wird vermieden. Es handelt sich bei diesem Vermächtnis wohl nur um die Kräfte, die an die menschlichen Organe (Erkenntnis- und Tatsinne) gebunden sind, nicht, wie beim Väter- oder Götterweg, um einen mehr oder minder scharf umrissenen „Seelen"begriff als Träger für das Karma.

Nach indischer Auffassung ist der Tiefschlaf der zum Tode analoge Zustand. Alle Vorgänge, die sich im Tode, weil sie über das Empirische hinausgehen, nicht feststellen lassen, werden an der empirisch zugänglichen Erscheinung des Tiefschlafes studiert. Vielleicht ist die aus der Beobachtung des Tiefschlafes gewonnene Erkenntnis von der Erhaltung der Lebenskräfte überhaupt erst der Anstoß zur Aufstellung des gleichen Prinzips der Erhaltung der Kraft im Tode und über den Tod hinaus geworden. Beim Tiefschlaf sieht man nämlich, daß alle Lebenskräfte gleichsam verschwinden, aber im Augenblick des Erwachens wieder da sind. So heißt es z. B. (Kauṣ. Up. III, 2): „. . . wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem Prāṇa zur Einheit geworden, dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das Manas mit allen Gedanken ein. — Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinander stieben, daß also aus diesem Ātman alle Lebenskräfte, je nach ihrem Standorte, heraustreten. . . ." Alle einzelnen, bewußten Lebensfunktionen sind also gleichsam eingegangen in das Zentralbewußtsein, aus dem sie nach dem Erwachen ohne weiteres wieder hervorgehen, jede zu ihrer gesonderten Tätigkeit, — ein Emanationsvorgang, der notwendigerweise der vorhergegangenen Resorption folgen muß, da die konstante, eben nur latente Kraft sich beim Erwachen sichtlich wieder auswirkt.

Alle diese eschatologischen und psychologischen Vorstellungen fußen letztlich auf einem aus der Naturanschauung und deren Verarbeitung schon früh gewonnenen naturwissenschaftlichen Gesetz, das zwar erst in einer späteren Zeit scharf formuliert wurde: das Gesetz der *Kausalität*, das Gesetz von Ursache und Wirkung, oder wie es — bezeichnend für seinen aus dem Vegetativen abgeleiteten Ursprung — in der Chāndogya-Up. VI, 8, 3 f. heißt: das Gesetz von Wurzel und Sprößling; es baut sich auf den zwei grundlegenden Dogmen auf, die wir aus den Vorstellungen früher, religiöser Spekulationen schon feststel-

len konnten: erstens auf der Lehre von einem oder mehreren fortlaufenden Veränderungs- und Bewegungsvorgängen, und zweitens auf der Vorstellung des Bestehenbleibens einer Verbindung zwischen dem Vorangegangenen und Folgenden auf Grund einer Konstanten zwischen Zustand 1 und Zustand 2. In der sogenannten buddhistischen Kausalformel finden wir diese Kausalität noch ganz in der unbestimmten Form der vorangegangenen Periode: es handelt sich hier um kosmogonische, psychologische und magische Emanationszusammenhänge, in denen die einzelnen aufeinander folgenden Zustände Wirkungen nicht entsprechender Ursache zu sein scheinen, sondern eine spezielle Ursache ruft Wirkungen auf *anderem* speziellen Gebiet hervor. (Diese scheinbare Willkürlichkeit erklärt sich aus der indischen Eigenart, Sein und Denken nicht zu trennen, *Gedanken*zusammenhänge irgend einer Art mit *Objekt* — zusammenhängen als gleichartig zu setzen.) Es sind eben nicht nur logische, sondern die verschiedenartigsten Disziplinen, die am Aufbau der buddhistischen Kausalformel mitwirken, und deshalb dringt sie auch nicht vor, resp. beschränkt sie sich nicht nur bis zur einseitig logischen Eindeutigkeit.

Bei den bislang besprochenen Bewegungsvorgängen handelt es sich mehr oder weniger um Prozesse, bei denen der *Vorgang* an sich stärker hervortritt als die *Person*, die dabei beteiligt ist. Diese Vorgänge unter der *Unpersönlichkeit eines Naturgesetzes* zu betrachten, ist deshalb auch unserem westlichen Empfinden möglich. Aber Indien geht weiter. Auch da, wo bei einem Bewegungs- oder Veränderungsvorgang eine Person als bewußter oder unbewußter Urheber der Veränderung auftritt, wird die Naturgesetzlichkeit nicht durchbrochen, sondern besteht fort; die handelnde Person wird einfach als Energie- oder Materiefaktor mit in den naturgesetzlichen Ablauf hineinbegriffen. So die Person des Schöpfers bei allen Schöpfungsmythen:

Ein Gott schafft nicht aus dem Nichts [1] (Chānd. Up. VI, 2, 2) [2] und nicht zu einer außerhalb der Schaffensmaterie liegenden Zweckmäßigkeit die Welt (etwa aus psychologischen oder ethischen Motiven), sondern die Welt geht aus ihm hervor (sṛj = schaffen im Sinne des physiologischen Vorgangs des Samenergusses, siehe z. B. Ait. Up. I, 1, 2 und Tait. Up. II, 6) oder aus der seinem Willenseinfluß entzogenen, neben ihm stehenden, selbstschöpferischen Materie (prakṛti des Sāṃkhya) hervor in gleichsam mechanischem Emanationsdrang oder selbsttätiger organischer Spaltung (vergleichbar der biologischen Kernteilung).

Die gleiche Schöpfung, die aber einmal zur Gestaltung gelangt ist, resorbiert sich wieder zum gestaltlosen Urstoff, um dann in einer neuen Welt-

[1] Das Konstanzgesetz besagt also nicht nur, daß nichts *verloren* geht, sondern auch, daß nichts *hinzukommen* kann. Wo von dem Nicht*seienden* als Anfang der Schöpfung die Rede ist, ist darunter wohl nur das Nicht*gestaltete* zu verstehen.

[2] Chānd. Up. VI, 2, 2: „Aber wie könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden, also, ein Seiendes vielmehr, o Teurer, war dieses im Anfang, eines, nur ohne ein Zweites."

periode denselben Prozeß der Gestaltung und Ent-staltung durchzumachen. Konstant in dieser Werde- und Vergehenbewegung ist der weltschöpferische Urstoff.

Eine Variation dieser Schöpfungsvorstellungen ist es, wenn nicht aus dem Schöpfer, bzw. dem selbstschöpferischen Material, sondern aus einem ersten Geschöpf, einer schon spezifischen Gestaltungsform, die nur quantitativ über das empirische Maß übersteigert gedacht wird, die Schöpfung ihren Ausgang nimmt: aus dem Ur-puruṣa nämlich, einem Urwesen in menschenähnlicher Formung geht oft auch die Welt hervor. Der Urpuruṣa wird *geopfert* und zerlegt sich in die verschiedenen Einzelteile der Welt.

So heißt es (Aitareya-Up. I, 1, 3—4): „. . . Da holte er aus den Wassern einen Puruṣa hervor und formte ihn. Den *bebrütete* er: da er ihn *bebrütet* hatte, spaltete sich dessen Mund wie ein Ei, aus dem Munde entsprang die Rede, aus der Rede Agni; die Nase spaltete sich, aus der Nase entsprang der Prāṇa (Einhauch), aus dem Prāṇa Vāyu, die Augen spalteten sich, aus den Augen entsprang das Gesicht, aus dem Gesicht Āditya (= Sonne); die Ohren spalteten sich, aus den Ohren entsprang das Gehör, aus dem Gehör die Diś (Himmelsgegenden); die Haut spaltete sich, aus der Haut entsprangen die Haare, aus den Haaren Kräuter und Bäume; das Herz spaltete sich, aus dem Herzen entsprang das Manas, aus dem Manas der Mond; der Nabel spaltete sich, aus dem Nabel entsprang der Apâna (Aushauch), aus dem Apâna Mṛtyu (der Tod); das Zeugungsglied spaltete sich, aus dem Zeugungsgliede entsprang der Same, aus dem Samen das Wasser." Es finden also aus jedem einzelnen Körperteile des Urwesens nicht nur mikrokosmisch verkleinert die *menschlichen* Körperteile, bzw. die zugehörigen Sinnesorgane, ihren Ursprung (Ohr — Gehör, Auge — Gesicht), sondern auch *makrokosmische* Gestaltungsformen entstehen aus den Teilen des Ur-puruṣa, und zwar jeweilig solche Gestaltungsformen, die auf Grund irgendeiner gleichbleibenden Eigenschaft als homogen mit dem spezifischen Teil der Urgestalt empfunden werden (Haare — Kräuter, Bäume; Same — Wasser).

Bei der allgemeinen Resorption nach Abschluß eines Weltzeitalters gehen die makrokosmischen und mikrokosmischen Bestandteile in die Urmaterie zurück; der Tod des Menschen wird als eine Teilresorption angesehen, wo die einzelnen menschlichen Organe in die entsprechenden makrokosmischen Gestaltungen eingehen. So lehrt Bṛ. Up. III, 2, 13: „Wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Ātman in den Ākāśa (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, wo bleibt dann der Mensch?"

Wie aus den Ur-puruṣa die Welt hervorging, so denkt man sie sich auch in einer anderen Variation der Schöpfungsmythe aus einer anderen zufälligen Urstoff-Formung entstanden, von der aus die Veränderung = die Schöpfung

unter Beibehaltung einer konstanten, nicht zu- und nicht abnehmenden Materie [1] ihren Ausgang nimmt. Als eine solche Urform wird angenommen das Roß, und zwar im besonderen das Opferroß, wofür unsere späteren Betrachtungen über das Opfer eine deutlichere Erklärung geben. So heißt es (Bṛ. Up. I, 2, 2—3): „. . . *Da er ermüdete, da er sich erhitzte*, ward seine Kraft, sein Saft zu Feuer. Er zerteilte sich selbst in drei —, (ein Drittel Feuer), ein Drittel Sonne, ein Drittel Wind; so war er als Lebenshauch (prāṇa) dreifach ausgebreitet. Sein Kopf war die Gegend gen Morgen, . . ., sein Schweif war die Gegend gegen Abend, . . ., Süd und Nord waren seine Seiten, der Himmel sein Rücken, der Luftraum seine Bauchhöhle, diese Erde seine Brust."

An einer anderen Stelle (Maitrāyaṇa-Up. VI, 6 resp. V, 6) heißt es: „Unausgesprochen (avyāhṛtam statt vyāttam) fürwahr war diese Realität, Prajâpati, nachdem er *tapas geübt*, sprach er sie aus: die Erde, den Luftraum, den Himmel." Ähnlich entsteht die Welt durch saṃkalpa = Willensakt nach Chānd. Up. VII, 4, 2 ff.

Wie es in den vorigen Beispielen schon mitklang, wie es die letzten Beispiele unzweideutig zeigen, braucht die Kosmogonie nicht nur aus der Umwandlung von Grob-Materie hervorzugehen, sondern — wieder ein Beleg für unsere These von der prinzipiellen Gleichartigkeit und deshalb Vertauschbarkeit von Geist und Materie — es kann sich auch geistige Energie als Materielles niederschlagen; unangetastet bleibt bei dieser Umwandlung die Vorstellung von dem Fortbestehen eines Konstanten.

Der Schöpfer schafft in doppelter Beziehung nicht aus dem Nichts, er muß Materie oder eine gewisse Energie zur Weltschöpfung aufwenden, sie hineinstecken. In den vorigen Beispielen war der Energieaufwand („er bebrütet den Puruṣa"; „er erhitzt sich") eine eigentlich überflüssige Zugabe, da im mechanischen Emanationsdrang oder im organischen Spaltungsdrang die Weltentstehung schon selbsttätig von statten ging. In dem letzten Beispiel vom tapas und saṃkalpa war die Weltentstehung ausschließlich ein Produkt der dafür eingesetzten Energie. Nicht nur rein mechanisch als Stoffumwandlung naturgesetzlich vollzieht sich hier die Weltentstehung, sondern die Umwandlung ist ein *bewußt* geübter Akt; damit das Neue entstehen kann, muß ein Wert = Energieaufwand hingegeben werden. Hier erhält das Gesetz von Ursache und Wirkung eine besondere Färbung, nämlich die des *Opfers* [2].

---

[1] Die Vedāntaschulen erheben es als Problem, ob das Brahman, wenn es sich in die Welt zerteilt, ungeschmälert trotz seiner Emanationsabgabe bleibt. Um das Brahman als höchsten Wert zu bewahren, entscheiden sie sich dafür, daß das Brahman, wenn auch zerteilt, doch unvermindert ist. Tatsächlich liegt durch den Begriff der Resorption und dadurch bedingten regelmäßigen und konstanten Zuwachs, auch eine *naturwissenschaftliche* Möglichkeit für dieses *theologische* Postulat der ungeschmälerten Substanz des Göttlichen vor.

[2] Eine bemerkenswerte indische Variante der Schöpfungsgeschichte ist die Flutsage (Śatapathabrāhmaṇa I, 8, 1, 1—10). In die indische Arche Noah werden nicht von jeder

Die Vorstellung des *Opfers* geht in Indien mit den gesamten Schöpfungsvorstellungen eng zusammen. Wie der Schöpfer nicht aus dem Nichts ein Etwas schaffen kann, so kann der Opferer nicht aus dem Nichts ein Etwas schaffen. Die Idee des Opfers ist im besonderen verwandt der letzt angeführten Art des Schöpfungsvorgangs, weil auch hier (ursprünglich *bewußt*) ein Wert, sei es ein stofflicher, sei es ein Energiewert dargebracht wird als Gabe (Ursache), damit daraus ein stofflicher bzw. Energiewert als Gegengabe (Wirkung) entstehen kann.

Beide Begriffe, Schöpfungsbegriff und Opferbegriff, haben in Indien für den Westen unverständliche Entwicklungsmöglichkeiten. Die indische Schöpfungsvorstellung geht aus vom unbewußt mechanischen Emanationsdrang und entwickelt eben daraus erst sekundär die Variante: eine bewußte Energieleistung als Ersatz einer materiellen Ursache anzunehmen.

Das Opfer ist in Indien erfaßt als ein gleichsam naturwissenschaftlicher Umwandlungsprozeß; ausgehend vom bewußten Geben und Nehmen kann es — wie unsere späteren Ausführungen S. 156 ff. zeigen — auch ausgedehnt werden auf unbewußte, gleichsam mechanische Vorgänge.

Gabe und gleichwertige Gegengabe sind also die beiden Momente, um die es sich im Opfer handelt. Indien kennt nicht das unegoistische Selbstopfer, das seiner Belohnung nicht sicher ist (Opfer im rein ethischen Sinne) ohne gleichwertig sichtbare Gegengabe [1]. — Andererseits aber erweitert und vertieft sich der Opfergedanke in Indien dadurch, daß er in späterer Zeit die kleinliche geschäftsmäßige Enge des „do ut des-Prinzips" verliert, die von Ṛgveda-Zeiten an noch Bṛ. Up. VI, 3, 1 in folgendem Verse vorliegt:

„Soviel in dir, o Wesenkenner, Götter sind,
Die eines Menschen Wünsche kreuzend schädigen,
An diese spende ich ihr Teil, damit sie mich,
Gesättigt, mit allen Wünschen sättigen."

Später zieht die Opferhandlung mit naturgesetzlicher Notwendigkeit die Opfer*wirkung* ohne weiteres herbei. Alle Gefühlsmomente also, die unegoistischen (selbstlose Hingabe), ebenso wie die egoistischen der leidenschaftlichen Forderung, weichen so der ruhigen Erwartung, daß dem Opfer (Ursache) die Gegengabe (Wirkung) unausbleiblich folgen muß. Dieses gilt für den Opferbegriff im weitesten Sinne, der nicht nur die üblichen Opfer umfaßt, bei denen die Götter für die empfangenen Opfergaben (Trank, Speise) freiwillig oder zwangsmäßig gleich*artige* oder gleich*wertige* Gegengaben den Menschen verleihen, sondern dies gilt auch für diejenigen Arten von Opfer, bei denen die Vermittlung der Götter ausgeschaltet ist und der Opferer gleichsam direkt auf magischem Wege aus dem Makro- oder Mikrokosmos die Gegengabe herbeizieht.

Während in frühen Ṛgveda-Zeiten sich der Beter noch, manchmal ungewiß seines Erfolges, an die Götter mit seiner Bitte um Nachkommenschaft und

Gattung Getier ein Pärchen mitgenommen, sondern Manu schafft aus *sich allein* wieder die Gesamtlebewesen mittels aus sich selbst herausgesetzten Energie- und Opferkräften.

[1] Siehe hierüber Näheres in „Gottespostulate" S. 108 f. und 115.

Vieh wendet, und neben Rauschtrank (Somaspende) und anderen materiellen Gaben es außerdem noch für nötig hält, die Götter mit allen, ihnen genehmen Attributen zu umschmeicheln, tritt später bei abnehmendem Ansehen der Götter, statt des *Lob*liedes, das *Zwangs*lied (Brahman) auf, — meist allerdings wird außerdem noch die materielle Gabe beibehalten. Bei der Rezitation des Brahman, des die Götter stärkenden Hymnus, liegt gleichsam eine dreifache Energieumwandlung bzw. -verschiebung vor.

Die vom Opferer hineingelegte Kraft (Odemkraft und Wunschkraft) wird vom Gott aufgenommen und auf Grund der dadurch erlangten Stärke erweist er die Gegengabe, die als eine notwendige Folge der aufgewandten Energie erfolgen muß. So entsteht die Auffassung von der tätig zwingenden Kraft des Opfers selbst und hieraus wieder entwickelt sich naturgemäß die Vorstellung, daß die Umschaltestation (Götter) überflüssig wird: der Opferer kann ohne Vermittlung direkt durch seine Gabe die Gegengabe bestimmen.

Ebensowenig wie die *re*agierende Person, spielt letztlich die *agierende* Person eine Rolle. Wenn auch bei diesen Vorgängen die Person des Opferers, bzw. Magiers mit ihrer Willenseinstellung mitwirkt, ist aber die Magie hier nicht eine subjektive, d. h. eine willkürliche und an eine bestimmte Persönlichkeit gebundene. Die Persönlichkeit ist gleichsam nur als Kraftmenge mit einkalkuliert in den naturgesetzlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung [1]. So kann man von einer *objektiven*, unpersönlichen *Magie* reden, denn die Wirkung ist nicht an die Persönlichkeit gebunden, sondern tritt lediglich als Folge der aufgewandten Kraft naturgesetzlich ein.

Dementsprechend spielt in Indien das *indirekte* Opfer eine besondere Rolle: ein Opferpriester vollzieht im Namen des Opferherrn — und zwar zu ausschließlichem Gunsten dieses Auftraggebers und nicht zu eigenem Vorteil — das Opfer. Die aufgewendete magische Kraft steht also gleichsam als materieller Wert selbständig und unpersönlich da und bewirkt das auf eine *andere* Person gerichtete Opferziel. Diese magische Kraftsubstanz hat demnach eine ebenso *objektive*, von der Person ablösbare Existenz wie — für unser Gefühl seltsamerweise — auch die Karmasubstanz, die Schuld und die Schuldensubstanz in Indien haben [2].

---

[1] Indische Magie, wie indische Wunder sind fast stets nur Vorgänge, die wohl über die Naturgesetze hinausgehen als eine Steigerung oder auch Spezialisierung derselben, aber kaum je der Gesetzmäßigkeit zuwiderlaufen oder sie durchkreuzen, wie z. B. die Wunder des alten Testamentes es tun (Stillstand der Gestirne usw.). So ist z. B. die Verwandlungsfähigkeit des yakṣin nur eine Beschleunigung eines im indischen Sinne normalen Prozesses des Gestaltenwandels. — Das Fern*sehen* und Fern*gehen* ist nur eine Übersteigerung natürlicher Fähigkeiten, wie auch die sogenannten Wunder der heutigen indischen Fakire nur Meisterstücke des Trainings sind.

[2] Man vergleiche Jolly, Indisches Recht S. 99 f., ferner Hopkins, Modifications of the Karma doctrine J. R. A. S. 1906 S. 581 ff., z. B. 588 und „Das Individuum in indischer Weltanschauung" S. 240 f. und „Ind. Recht" S. 266 f.

Eine ähnliche Auffassung, wie hier beim Opfer, liegt auch beim *Gebet* vor. Das Gebet, abgelöst von der Person des Beters, ruft, als Energieaufwand genommen, die beabsichtigte Wirkung selbsttätig hervor. — Eine äußerste Konsequenz dieses Gedankens ist die in Tibet gebräuchliche Anwendung von Gebetsmühlen und noch mehr von Gebetsfahnen. Beim Drehen der Gebetsmühle in der Hand ist doch immerhin noch eine vom Beter selbst ausgehende Kraft- und Konzentrationsleistung anzunehmen, während man beim Hissen einer Gebetsfahne an einem Mast rein mechanisch den Wind des tibetanischen Hochlandes die Arbeit verrichten läßt. — Das subjektive Moment, der Zweckwille also, wird objektiviert, naturwissenschaftlich verwertet, eingereiht in das Gesetz der materiellen Umwertung. Er bleibt nur *mit*helfend zweckdienlich, untergeordnet der naturwissenschaftlichen Gesetzlichkeit. Dies zeigt sich dann besonders, wenn sich Zweckwille und materielles Geschehen einmal — ungewollt — durchkreuzen; dann herrscht doch immer das Naturgesetzliche vor. Wenn man nämlich versehentlich die vorgeschriebene Ordnung der Opferzeremonie unterbricht oder verändert, so tritt nicht etwa gar keine Wirkung ein, sondern eine negative, d. h. eine Wirkung, die dem Opferherrn Schaden bringt, die aufgewandte Energie muß sich also in naturgesetzlicher Weise auswirken (siehe: Muṇḍaka Up. I, 2, 3).

> Wer dem Feueropfer nicht Neu- und Vollmondopfer,
> Viermonats-, Erstlingsopfer, Gastbewirtung läßt folgen,
> Nicht opfert, ohne Allgötterspende, *oder falsch*, —
> Den bringt sein Opfern um alle sieben Welten.

Bewußt wird dieses Opfer in verkehrter Weise angewandt, um einem Gegner zu schaden: Bṛ. Up. VI, 4, 12.

„Ferner, wenn sein Weib einen Buhlen hat und er haßt denselben, so soll er in einem ungebrannten Gefäße ein Feuer anlegen, eine Streu von Rohrhalmen in *verkehrter* Richtung ausbreiten und in selbigem Feuer die betreffenden Spitzen der Rohrhalme, nachdem er sie *verkehrt* mit Butter gesalbt hat, opfern und dazu sprechen:

> Weil du in meinem Feuer geopfert [1],
> Nehme ich Ausatmung und Einatmung von dir, du da! —
> Weil du in meinem Feuer geopfert,
> Nehme ich Söhne und Vieh von dir, du da! —
> Weil du in meinem Feuer geopfert,
> Nehme ich Opfer und gute Werke von dir, du da! —
> Weil du in meinem Feuer geopfert,
> Nehme ich Hoffnung und Zuversicht von dir, du da! —

Fürwahr, der scheidet ohne Kraft (nir-indriyo) und ohne gute Werke aus dieser Welt ab, welchem solches wissend, ein Brahmane flucht!“

[1] Begattung als Opfer: siehe die folgenden Ausführungen.

So kann man ebenso wie zum *Vor*teil auch zum *Nach*teil eines anderen opfern, die Tat löst sich ab vom Handelnden selbst.

Beim Opfer kommt es im allgemeinen nur darauf an, daß der Wert der Gabe dem Wert der Gegengabe entspricht. Verbindet sich aber der Opfergedanke mit *magischen* Vorstellungen, so sucht man auch eine Entsprechung von Gabe und Gegengabe in deren speziellen Eigenschaften. Dann verlangt man neben der *Konstanz* des *Wertes* auch noch eine *Konstanz* der *Eigenschaft*. Dieser Gedanke der Konstanz einer speziellen *Eigenschaft* liegt in früher Zeit vor, wenn man dem Gott Fruchtbarkeitssymbole opfert, um für sich Fruchtbarkeit in bezug auf Nachkommenschaft und Fruchtbarkeit für das Vieh zu erreichen.

Da nach magischer Vorstellung auch die *Zahl* als Eigenschaft gewertet wird, so liegt eine ähnliche Opfervorstellung im Grundmotiv der Kāṭhaka Upaniṣad vor, wo Naciketas sich anbietet, das *All*habe-Opfer seines Vaters dadurch vollständig zu machen, daß auch er geopfert wird. Nur Aufgabe des *gesamten* Besitzes kann Wiedergewinn einer *Gesamtheit* im Erwünschten bringen.

Aus dieser Vorstellung heraus ist auch der *Analogie*-Zauber zu verstehen: man opfert, zerstört, resp. entzieht sonstiger Brauchbarkeit einen Gegenstand, um einen entsprechenden dafür einzutauschen. Es bleibt also eine latente Konstanz der Materie und der Eigenschaft, während das eine sich in das andere umwandelt.

Der Begriff des Opfers als Kraft- und Materie-Umwandlung führt in Indien noch zu weiteren — unserem westlichen Vorstellungskreis fremden — Konsequenzen. Der Grundgedanke, daß etwas aufgewandt werden muß, damit etwas anderes entstehen kann, wird auch auf Vorgänge *kosmologischer*, *psychologischer* und *physiologischer* Art übertragen. Auch diese Vorgänge werden deshalb als Opferungen gedeutet; so z. B. werden die kosmischen Kausalvorgänge der Entstehung des Regens, der Nahrung, der Samen- und der Leibesfruchtbildung in Chāndogya Upaniṣad V, 5, 1 ff. als *Opfer*vorgänge bezeichnet; d. h. durch „Opferung" der jeweiligen Ursache kann erst die Wirkung eintreten, die dann im weiteren Verlauf — wieder geopfert — d. h. hingegeben wird, um zur Ursache für das folgende Glied in der Kausalkette zu werden.

So wird der Regen (die erste Ursache für alle später daraus hervorgehenden Wirkungen) nicht von den Göttern einfach *geschaffen*, sondern er kann erst entstehen aus dem Soma-opfer, das die Götter selbst darbringen. Der Regen wiederum wird aufgesogen, umgewandelt in die Nahrung, die ohne ihn nicht werden könnte. Die Nahrung wieder wird verzehrt vom Manne und umgewandelt zur Manneskraft [1]. Sie wird wiederum vom Weibe aufgesogen und im Begattungsakt als Opferfeuer umgewandelt in die Leibesfrucht. — In dieser

[1] Aus dieser Annahme der gesetzhaften Konstanz und Umwandlung erklärt sich auch die auffällig in allen Texten hervortretende Wertung der *Nahrung*. Sie ist das sine qua non, die aufgespeicherte Kraft für jeglichen Energieaufwand.

Kette von fortlaufenden Verwandlungen sind gleichartig als Opfer solche Vorgänge gedeutet, die eine mehr oder minder *bewußte* Handlung darstellen und dementsprechend eine *gewollte* Gegengabe herbeiziehen (Somaspende zur Erzeugung des Regens) und andere, die für uns nichts weiter als naturgesetzliche oder unbewußte physiologische Vorgänge bedeuten[1] (Verwandlung von Feuchtigkeit in Nahrung, Umwandlung von Nahrung in Manneskraft und Umwandlung des Samens in die Leibesfrucht).

An anderen Stellen der Upaniṣaden wird auch jeder *einzelne* dieser physiologischen Vorgänge, *für sich* betrachtet, als Opferung gedeutet. Die *Nahrung* ist das Dargebrachte, die Opfergabe, die verzehrt wird, damit die Wirkung, die Lebenskraft entstehen kann. Diese Lehre von der Nahrung = Urstoff und dem Nahrungsesser = verwandelnder Kraft findet ihre *erkenntnistheoretische* Weiterbildung in der Sāṃkhya-Philosophie in den beiden Begriffen prakṛti und puruṣa: man versteht unter bhoktṛ = (Nahrungs) Genießer das die Sinneswahrnehmungen aufnehmende Bewußtsein des puruṣa, der dadurch wieder seinerseits der Materie Anregung zu neuer Umwandlung gibt.

In ähnlicher Weise werden auch die Vorgänge des *Essens* und *Verdauens Opfervorgänge* genannt, weil nämlich die Nahrung im Verdauungsfeuer verwandelt wird in Lebenskraft, in geistige und körperliche Energie.

Auch der Vorgang des *Redens* wird als Opferung gedeutet, weil die in den Aushauch hineingelegte Kraft dem Körper entzogen, vom Körper geopfert wird, um in umgewandelter Form als Kraft der Rede wirksam zu werden. Die magische Wirksamkeit des gesprochenen Wortes setzt sich also zusammen aus dem physiologischen Atem-Kraftaufwand und ferner dem hineingelegten Willen = Yoga-Kraftaufwand (spezielle Anwendung hiervon: das Brahman als kraftstärkender Hymnus). Bezeichnenderweise spricht man auch noch in den späteren buddhistischen und hinduistischen Tantra-Texten von dem *Japa-Yajña*, von dem Opfer, das im Gebetsmurmeln besteht. — Also pflanzt sich dieser Gedanke von der Opferung, von Wunsch- und Atemkraft als Gabe, die die entsprechende Gegengabe erzwingt, fort durch die verschiedenen Jahrhunderte indischer Religionsgeschichte.

Auch der rein physiologische Vorgang der *Begattung* wird nach dem indischen Umwandlungs-Opferbegriff als Opfer bezeichnet, weil bei ihr die Manneskraft in die Leibesfrucht verwandelt wird. So heißt es Bṛ. Up. VI, 4, 3: „Ihr Schoß ist das Opferbett, ihre Haare die Opferstreu, ihre Haut die Somapresse, ihre Schamteile das Feuer in der Mitte."

Der Begriff „Opfer" im indischen Sinne umfaßt also nicht nur die bewußten Opferhandlungen, sondern ebensogut die unbewußten organischen Umwandlungen.

Wenn es sich aber bei diesen physiologischen Vorgängen nicht nur um die

[1] Man denke zum Vergleich an das, was wir über die Nicht-Homogeneität der verschiedenen Glieder in der buddhistischen sogenannten Kausalformel ausführten, S. 150. Man denke ferner an das, was wir über die bewußten und mechanischen Schöpfungsvorgänge darlegten S. 150 ff.

Vorgänge an sich, sondern um beabsichtigte Qualifizierung, um ein besonderes erwünschtes Resultat bei diesen Vorgängen handelt, so wird auch — entsprechend dem religiösen Opfer — in dieses physiologische Opfer noch bewußt hinzugetragener Stoff oder ein bewußter Wille als Potenzierungsursache hinzugeben.

Wie bei dem religiösen Opfer die Qualität und der Wert der Opfergabe die Qualität und den Wert der Gegengabe bestimmen, so auch bei diesen als Opferungen gedeuteten physiologischen Vorgängen. So heißt es z. B. (Br̥. Up. VI, 4, 14—22), daß derjenige, der einen Sohn von besonderer Qualität erzeugen will, vorher auch Nahrung von besonderer Qualität genießen muß, so daß der Same, das erste Umwandlungsprodukt der Nahrung, besonders gehaltvoll wird und damit auch die zweite Umwandlung (die Frucht) potenzierte Kraft erhält. Daneben kann auch entscheidend werden die aufgewandte Willensenergie des Erzeugenden, um gerade dieses besondere Produkt hervorzubringen; ebenso wie beim religiösen Opfer der Wunsch des Opfernden mitbestimmend wirken kann. — Also nicht nur die materiellen oder physiologischen Gaben entscheiden die Gegengabe, sondern *sekundär* spielt wie beim religiösen Opfer auch bei diesem physiologischen Opfer noch der vom Opferer hineingelegte Wille (Energiematerie) eine Rolle.

So haben wir hier mit dem Opfer im engeren und weiteren Sinne verbunden den Gedanken einer beabsichtigten Einwirkung zum Zwecke der Potenzierung einer (ohnehin schon eintretenden) Folge. Man wirft noch als Zugabe zur Materie ein Stück Willensenergie mit in die Wagschale, so daß die Wirkung dadurch ein höheres Gewicht erhält. Diese Art von Magie ist nur die zweckhafte Anwendung des naturwissenschaftlichen Gesetzes der Entsprechung von Ursache und Wirkung im Sinne der Konstanz sowohl der Energie als der Materie.

Ebenso wie bei den Opfern im engeren Sinne hat auch bei den physiologischen Vorgängen, die man als Opfer deutet, ein unzweckmäßiger oder unbeabsichtigter Ablauf eine schädliche Rückwirkung. Man vermeidet sie, macht sie gleichsam rückgängig durch einen entsprechenden Energieaufwand in Form eines Mantras. Ein Beispiel hierfür finden wir Br̥. Up. VI, 4, 5.

„Der Same, der zur Erde heute mir entwich,
Der in die Kräuter oder in das Wasser rann,
Den nehme ich zurück zu mir,
Zurück soll kehren meine Kraft,
Zurück der Glanz, zurück das Glück.
Zurück, wie auf dem Herd das Feuer,
An ihrer Stätte solln sie wieder sein."

Wir haben also gesehen, daß alle diese Opfervorgänge, die wir aus persönlichen Motiven, ethischen (Selbstopfer) und unethischen (Habsucht) herzuleiten gewohnt sind, oder die Magie, die man bei *flüchtiger* Betrachtung als persönlich oder irrational auffaßt, in indischer Weltanschauung in das Gebiet

des *Unpersönlichen, Objektiven, Gesetzmäßigen* und *rational Berechenbaren gehören*. Indischer „Materialismus" macht keinen Unterschied zwischen religiös magischen Handlungen, kausalen Zusammenhängen und rein physiologischen Vorgängen: sie alle beruhen auf dem Gesetz der Umwandlung unter Beibehaltung einer konstanten Summe an Energie und Materie.

Andeutungen weiteren Ausbaus dieses Urstoffsumwandlungproblems geben wir in den „Dingbeziehungen" S. 190 ff. Dort weisen wir auf die Möglichkeit hin, auch noch ins Erkenntnistheoretisch-Magische (Teil-Ganzes-Problem) und ins Religiös-Theistische (Verhältnis von Urform zur Erscheinungsform) diese Problemstellung weiter zu verfolgen. — In den „Gottespostulaten" S. 113ff. und „Optimismus" S. 167 f. skizzieren wir auch noch einen anderen möglichen Ausbau dieser Umwandlungslehre, nämlich den ins Ethisch-Magische (Karmawirkung, Bhaktiziel = materielle Umwandlung der Strebensenergie).

OPTIMISMUS UND MATERIALISMUS IN INDISCHER WELTANSCHAUUNG.

Sanskrit ist wohl zu allen Zeiten in Indien die Sprache der Oberschicht gewesen, die Sprache, deren sich die Priester, Gelehrten und höfischen Dichter bedienten. Das unmittelbare, allgemein menschliche, nicht durch Denken rationalisierte Erleben — sowohl in der Relation zum Gott, als zum andern Menschen (Lyrik) — hat dagegen seit der früh-vedischen bis in nachchristliche Zeit ihren Niederschlag nur in uns nicht erhaltenen Dokumenten von *Volks*sprachen gefunden und sich so gleichsam in einem unterirdischen Strom jahrhundertelang fortgepflanzt, ohne in die literarische Oberschicht des Sanskrits — seit Ṛgvedazeit [1] — wieder vorgedrungen zu sein. So umfaßt die offizielle Sanskritliteratur bis zum späten Buddhismus nur diejenigen Gebiete, die dem primitiven Volksempfinden fernstehen: das vedische Sanskrit der gelehrten Priesterschulen, das Sanskrit der Upaniṣaden, der weltfernen Spekulationen der Āranyakas (Waldbücher) und die weltnegierenden Theorien des philosophischen Sanskritbuddhismus, ferner als Profanliteratur: das alles natürliche Gefühl einengende, an feste Gesetze des alaṃkāra gebundene kāvyam (Kunstdichtung).

Wenn nun selbst in dieser welt*fernen* und welt*negierenden* Literatur in den Grundbedeutungen der gebräuchlichsten Wörter, in den Grundmethoden der Wahrnehmung und Erkenntnistheorie, in den Transzendentalbegriffen (Karma, Wiedergeburt, Erlösung usw.) und als letztes Musterbeispiel: in der Analyse desjenigen indischen Glaubens und Dogmas, das sich nach allgemein geltender Ansicht am meisten vom primitiven Positivismus und Optimismus entfernt, wenn wir selbst in allen diesen so überraschend viele wirklichkeits*nahe* Bilder und Begriffe finden, so ist das ein Beweis für die starke *Diesseitigkeit* indischer Weltanschauung.

Sowohl die wirklichkeitsnahe Einstellung selbst, als auch deren Ausbau, erkenntnistheoretisch im Positivismus, gefühlsmäßig im Optimismus indischer Weltanschauung tritt deutlich zutage, wenn man die nie aufgegebenen Grund-

---

[1] Der Atharvaveda, in welchem das volkstümliche Erleben etwas weiter als in den anderen drei Veden wuchert, wird — bezeichnenderweise! — nicht als vollwertig gerechnet: man spricht meist nur von der trayī, der *Dreiheit* des Veda.

bedeutungen[1] der gebräuchlichsten Sanskritwörter ins Auge faßt, die durchweg in der gesamten frühen *und* späten Sanskritliteratur eine wichtige Rolle spielen.

Da es sich für uns nur darum handelt, die *prinzipielle* Tendenz des indischen Denkens aufzuzeigen, so ist mit den folgenden Beispielen nicht eine erschöpfende Zusammenstellung, sondern nur ein Hinweis beabsichtigt. Es sollen nur diejenigen Punkte hervorgehoben werden, wo man am *wenigsten* die bejahende Lebensnähe erwarten würde und die darum doppelt für unsere These ins Gewicht fallen.

Freude am Augenhellen, Lichten, Glänzenden, schön Geformten, an Kraft und Fülle, kurz an primitiven Werten erweisen folgende Beispiele[2]: ruc = glänzen erhält die Bedeutung gefallen; rucira = das Glänzende ist das Begehrte; śubha: das sehr Glänzende, Helle = angenehm, erfreulich; śuci: strahlend erhält die Bedeutung von lauter, ehrlich; karka: weiß = ausgezeichnet, gut.

Alles, was verdunkelt, beschmutzt, befleckt, nimmt dementsprechend die Bedeutung des Schlechten, Unerwünschten an, so z. B. kalka: Schmutz = Böses, panka = Schlamm = Böses, mala = Fleck = Böses; kaṣāya = Unreinlichkeit = Böses; pāṃsula = staubig = böse; pāmara = krätzig = böse. — Bemerkenswert ist, daß es kaum eine selbständige Bezeichnung für „böse" in indischer Sprache gibt, die außerhalb dieses primitiv-anschaulichen Gedankenkreises liegt. Sobald es sich um übertragene Bedeutungen handelt, sind die Bezeichnungen für das Böse meist nur durch Negationsvorsilben aus den Wörtern für das Gute gebildet (das Gute ist primär = Optimismus!). Im genauen Sinne sind allerdings auch die eben angeführten, scheinbar selbständigen Bezeichnungen für böse, die auf der Vorstellung von Beschmutzung, Befleckung und Krankheit beruhen, auch nur Negation des ursprünglichen *positiven* Zustandes.

Auch in späterer Zeit bleibt durchaus das Glänzende, das Lichte — wenn auch metaphorisch verwandt — der Wertmaßstab; in den Upaniṣaden wie in der späteren philosophischen Literatur wird stehend vom Erkenntnis-„Licht", der rauchlosen „Flamme", dem „lichten" Pfad des Erkennens gesprochen. Diese Metaphern sind nicht spontane, einmalig erfundene, verbindungslose

---

[1] Es ist kaum in irgendeiner Sprache die Grundbedeutung eines Wortes so unmittelbar lebendig wie gerade im Sanskrit, weil durch die leicht überschaubaren Suffixe die Aktivität des *Verbums* unabgeschwächt noch hervorschimmert, selbst noch im Substantiv und Adjektiv. — Dies kommt u. a. voll zur Geltung in der Namenbildung, die auch zweckhaft dementsprechend verwandt wird: die Eigennamen der Helden in der indischen Literatur z. B. sind noch nicht abgeblaßte, erstarrte Komposita, sondern noch in allen Einzelheiten bedeutungstragend, erinnern sinnvoll als Gedächtnisstützen an den Gang der Handlung, an die ausschlaggebenden Eigenschaften des Helden und seiner Kaste. An die lebendig gebliebene Grundbedeutung des Eigennamens knüpfen deshalb in der Kunstdichtung auch immer wieder die daneben gestellten Attribute an. (Weiteres: siehe Nachtrag.)

[2] Ich ergänze gelegentlich meine eigenen Listen an der reichhaltigen Sammlung, die Eduard Schwyzer in der Festgabe Kaegi, Frauenfeld 1919, Seite 13 ff. — allerdings unter anderen Gesichtspunkten — zusammengestellt hat.

Schmuckmittel der Rede, sondern, im Zusammenhang mit den vorigen, durch alle Zeiten hindurch bedeutungtragenden Beispielen gesehen, sind sie unabgeblaßte Vorstellungsglieder einer unabgebrochenen Kette der Wertanschauung.

Wie in der Freude am Glänzenden sich Freude am Sichtbaren zeigt, so tritt auch die Freude am Gegebenen zutage in Freude an der *Form* an sich. rūpa = die Form, die Gestalt, bedeutet eo ipso Schönheit; die Gestaltung an sich ist also schon Schönheit, und gar jātarūpa = die gewordene Form, die Form κατ' ἐξοχήν[1], ist der Inbegriff des Schönen, ist das Gold, das gleichzeitig auch bezeichnet wird schlechthin mit su-varṇa, die schöne Farbe.

Wenn im Ṛgveda der Herr des Ṛta, des Rechtes und der Ordnung, ständig angefleht wird um *lichte* Pfade, werden diese Pfade auch stehend daneben charakterisiert als *weite* Pfade. — Diese aus der Frühzeit stammende anschauliche Verbindung von Licht und Weite wird beibehalten durch die ganze abstrakte Sanskritliteratur, wie die Wortwahl beweist. So ist das Weite ebenso erstrebenswert wie das Lichte, wie die auf dieser Vorstellung beruhenden Wörter für Gutes, Schönes, Glück usw. verdeutlichen. Bhūman = die Weite wird mit śrī = Schönheit und ānanda = Wonne gleichgesetzt (vgl. Oldenberg: Gött. Nachr. 1918, S. 45 ff. und unsere Ausführungen über Bhūman in „Entwicklung des Gottesbegriffs" S. 84, „Gottespostulate" S. 99 ff. und „Tiefschlafspekulation" S. 141 ff.); nirvṛti von nir-vṛta = das Unbehinderte, Ungehemmte ist die innere Zufriedenheit, Glückseligkeit, Wonne.

Aber auch schon die *zahlenmäßige* Fülle und Schwere wird als Vorzug gewertet: adhika = überschüssig = das Beste, das Stärkste, atiśaya = Überschuß = vorzüglich; guru = schwer ist der terminus technicus für den Lehrer, den Ehrwürdigen. — Ebenso deutlich geht dies aus den Korrelatbegriffen hervor: aṃhas = die Enge ist die Bedrängnis, ist die Sünde; aṇaka = klein erhält die Bedeutung „gering", verachtet, ebenso wie kṣudra. — Auch der reine *Quantitätsbegriff* hat seine negative Entsprechung: nyūna = unter dem Maß bleibend, heißt auch gleichzeitig gering und kali (der geringste Wurf beim Würfelspiel, die Eins) bedeutet das Schlechteste in seiner Art.

Doch das primitive Denken verbindet mit diesen Begriffen von Helle und Weite noch einen dritten der Anschauung entnommenen: der Pfad, der klar und weit vor uns liegt, läßt sich *grad*linig verfolgen. Also nicht nur Helle und Weite, sondern auch überschaubare Geradheit sind seit Ṛgveda-Zeiten bis in die späte Abstraktionsliteratur hinein Postulate des Wertes. So bekommen die Wörter ṛju = gerade, sādhu = gerade, sama = eben, von diesem reinen Anschauungsbild her die Bedeutung: schön, gut und recht. Festgehalten ist der Begriff des (geraden) Weges wohl auch in adhvaras, abgeleitet wohl von adhva = Weg (siehe Uhlenbeck, Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch der ind. Sprache sub verbo) = religiöse Handlung, heiliger Dienst. — Dieser Begriff stützt wohl auch die von verschiedenen Gesichtspunkten aus oft schon geforderte Ableitung des Wortes ṛta von der Wurzel ṛ = gehen. Ṛta = der

[1] Vgl. jātaśilā = ein *wirklicher, massiver* Stein (Petersburger Wörterbuch sub verbo).

(gerade, unaufhaltsame) Gang, ist die feste Ordnung, die heilige Satzung, das Richtige. — Dagegen nehmen vakra = krumm, vṛjina = krumm, kuṭila = gebogen, jihma = schräg, akṣṇayā = in die Quere kommend [1], vāma = schief die Bedeutungen von schlecht, falsch und sündhaft an.

Weitere Wörter für schlecht und böse sind als Negation durch Vorsetzung des alpha privativum gebildet, wie z. B. a-sādhu und an-ṛju. — Es gibt aber neben dieser *logischen* Negierung durch a auch noch eine *anschauliche* Negation [2] dieser auf Richtungsvorstellungen beruhenden Bezeichnungen für Gutes; man setzt sie zusammen mit Präpositionen, die *entgegen*gesetzte Richtung ausdrücken, mit vi, apa; in diese Gruppe gehören wohl (vgl. Uhlenbeck: l. l. sub verbo) auch die mit der Präposition „ati" gebildeten Bezeichnungen für böse. apa-mārga = das Abbiegen vom Wege = das Böse schlechthin, vi-ṣama = weg vom Ebenen = ungleich, un-richtig. Hierher gehört anscheinend auch die Vorstellung, die dazu geführt hat, vi-pad = das, was weggeht, als Unglück im Gegensatz zu sam-pad = was zusammengeht als Glück zu empfinden[3]. ati-car = Überschreitung, ist wohl nicht im Sinne von getadelter Maßlosigkeit zu verstehen [4], sondern als Übergriff auf einen fremden Weg [5], Abbiegen vom eigenen.

Auch die Wörter, die die intellektuellen Tätigkeiten bezeichnen, tragen deutlich den unabgeblaßten Charakter des Anschaulichen an sich. Sie sind der Sphäre des Gesichtssinnes entnommen: darśana = das Sehen, die Anschauungsweise bleibt bis in späte klassische Zeit der allein bevorzugte Ausdruck für „System" (während z. B. das Griechische neben der anschaulichen *θεωρία* hierfür schon frühzeitig den konstruktiven *σύστημα*-Begriff aufstellt! — Ferner wird die Aufgabe der Philosophie von den Indern laut Wortbeweis aus dem Namen für Philosophie im allgemeinen durchaus anschaulich erfaßt: es ist der Entlang-blick = der „Über-blick" = ānvīkṣikī, und zwar wird diese

[1] Greifen wir einmal beliebig das Beispiel „in die Quere kommend" heraus: während dieses bei uns ein salopper, nicht in der *Hoch*-Sprache gestatteter Ausdruck ist, ist er in Indien als anschauliche Metapher in der Kunstsprache nicht nur geduldet, sondern wird sogar eben wegen seiner Anschaulichkeit als kāvya-Ausdruck, als Finesse der Bildhaftigkeit, besonders gewürdigt; andere Beispiele geben uns ebenfalls den Hinweis, wie gerade auch die Kunstsprache die volkstümlich-primitive Anschaulichkeit bewahrt und pflegt.

[2] Die Negierung erfolgt daneben auch bezeichnenderweise durch Vorsetzen von Präfixen, die das Ausgesagte ins Üble verkehren, z. B. durch „ku" und „dus"; die *positive* Aussage hatte also eo ipso *guten Sinn*.

[3] ā-pad = was dazugeht, ist allerdings entsprechend unserem „es stößt einem etwas zu" aus dem neutralen Sinn in pejorem partem übergegangen.

[4] Maßlosigkeit als Wert: siehe „Gottespostulate" S. 99 ff.

[5] In ähnlichem Sinne finden wir noch bei dem späten klassischen Dichter Bhāvabhūti ati-cāra, vy-atikrama und ati-maryāda gebraucht; sie bedeuten das Überschreiten des eigenen dharma und Eingreifen in den dharma einer anderen Kaste; wenn auch die ganze Sympathie des orthodoxen Bh. bei den Brahmanen liegt, ist ihm deren Übergriff, etwa in die Rechte und Pflichten der Kṣatriya, ein Ver-gehen.

Bezeichnung vorzüglich angewandt für die sogen. „formale" Logik! — Ebenso anschaulich bedingt sind die speziellen Termini des Nyāya, z. B. siddham = eine Sache ist schlüssig, d. h. zurechtgekommen, geradlinig, oder auch der dem Tastsinn entlehnte logische Ausdruck für Folge: prasanga = das daran Hängende, Haftende.

Zwar findet man auch bei allen anderen Völkern Wörter, die aus primitiver Wahrnehmung entlehnt werden, metaphysisch übertragen auf rein geistige Vorgänge, wie z. B. comprendre = erfassen, begreifen, überblicken, Theorie, Spekulation, Evidenz usw. Aber, erstens ist in Indien wie bei allen seinen kulturellen Niederschlägen auch hier die Basis, eben die Grundbedeutung, nie abgeblaßt und nie aufgegeben, und zweitens — ein methodischer Grundsatz, der nicht nur in diesem Punkte, sondern für alle unsere Betrachtungen gilt, — *man kann nicht das Recht, Analogien mit anderen Völkern aufzustellen, daraus ableiten, daß man in Einzelheiten Entsprechungen findet, sondern erst die Häufung aller (bzw. der Wegfall gewisser) Teilerscheinungen und ihre widerspruchslose Konsequenz untereinander gibt jeder Kultur ihr charakteristisches Gepräge.*

Anschaulichkeit, Quantität, Summierung, Potenzierung, richtungssichere Intensität, Vitalität werden in Indien — ein Musterbeispiel primitiver Wertung — als Vorzüge schlechthin angesehen. So entstehen die ehrenden Beinamen für Helden, nara-simha = ein Mann wie ein Löwe und nara-śārdūla = ein Mann wie ein Tiger, sura-indra, rāja-indra = der Stärkste (Indra) unter den Helden und der Stärkste (Indra) unter den Rājas. — Auch für die Götter sind keine anderen Wertmaßstäbe als Summierung, Potenzierung, Intensität im Sinne der Vitalität anzusetzen. Gott Hari wird in seiner Vorzüglichkeit durch das Epitheton „Elefant" gepriesen; Viṣṇu als Eber.

Verwunderlicher noch ist es, daß Heilige und Asketen durch Beinamen geehrt werden, die eigentlich eine contradictio in adjecto sind, so z. B. durch ṛṣīnām ṛṣabha = *Stier* unter den Ṛṣis.

Man hält sich an das Abschaulich-Gegebene, vor Augen Stehende, Vorhandene. Diesen Positivismus verlängert man von dem Gegenwärtigen gleichsam in das Zukünftige hinein: Was eine *Möglichkeit* zum Werden hat, wird auch zur *Verwirklichung* dieses Werdens kommen. Die Grammatik der Sanskritsprache drückt diesen Zukunftspositivismus aus, der somit — als Postulat, als Gefühlsausdruck — in Optimismus übergeht. Zwei grammatische, in Indien besonders häufige Formen beweisen dies: die Nomina agentis auf „tar" haben durchweg eine futurische Bedeutung, werden zur Bildung des periphrastischen Futurs gebraucht; kartar = der Täter, ist der, der tun wird; d. h. derjenige, der die Fähigkeit zum Tun hat, wird auch diese Fähigkeit verwirklichen. — Zweitens werden in gleichem futurischen Sinne die besitzanzeigenden Suffixe auf „in" verwandt, z. B. bhāv-in = das, was Sein hat, wird zum Werden kommen, so bedeutet bhāv-in schlechthin „das Zukünftige".

Ein weiterer gleichsam ethischer Positivismus (Optimismus) liegt durchweg in der gesamten Sanskritsprache vor, wenn fast alle ursprünglich neutralen

Ausdrücke einen Bedeutungswandel in *bonam* partem finden. So heißt z. B. kṛta = getan = *gut* getan, šīla = Sitte = *gute* Sitte, vṛtta = Wandel = *guter* Wandel, lakṣ-mi, von Wurzel lakṣ (vgl. lakṣaṇa) = Merkmalhaft = *gutes* Merkmal habend = Glück und Schönheit. — So bedeutet auch artha = die Sache, ohne weiteres schon Zweck, Ziel, Gewinn, Geld. —

Besonders überzeugend wirkt in diesem Sinne einer der Hauptbegriffe der indischen Ethik, Soziologie und Religion: dharma = (das Haltende) die Satzung, ist eo ipso die *gute* Satzung, das Recht, die Pflicht, die religiöse Vorschrift usw. — Und nun noch ein immer wiederkehrender Hauptbegriff, der wohl am deutlichsten Zeugnis ablegt für indischen Positivismus und Optimismus, der sich durchweg in allen Texten behauptet: sat = *seiend* heißt daneben in Indien durchweg eo ipso auch das *Gute*. Alles Seiende ist eben schon als Seiendes schlechthin gut.

Man geht von dem Gegebenen aus, freut sich am Gegebenen, man wünscht Potenzierung des Gegebenen, man zieht daraus die Folgerung, daß das Gegebene gut ist, man vertieft letztlich diese Einstellung gegenüber dem Gegebenen durch die Begründung, daß das Gegebene auch erkenntnistheoretisch wahr ist: Satya = das „Seientliche" heißt das „Wahre". — Dieser Positivismus gegenüber dem *Objekt* schließt einen zweiten Positivismus ein, nämlich den: daß positiv auch der *Weg* zum Objekt = unser Erkennen gegeben ist. Pratipad, pratipanna heißt „an eine Sache herangehen" und damit gleichzeitig: „Erkennen"; Wahrnehmen ist also gleich Erkennen. Die indische Wahrnehmungstheorie stellt sich dieses Erkennen in ganz materieller Form vor. So herrscht die Vorstellung, daß tatsächlich materielle *Berührung* zwischen Sinnesorgan und Objekt zustande kommt. Das Sinnesorgan wandert zu dem Objekt hin und umklammert es. Indische Wahrnehmungstheorie geht sogar in ihrem Positivismus so weit, daß sie auch die Wahrnehmung, daß ein Ding *nicht* vorhanden ist, als einen *positiven* Wahrnehmungsvorgang wertet: der an den betreffenden Ort gewanderte Sinn umfaßt dann eben den *leeren* Raum. — Noch anschaulicher und materieller ist die andere auch gültige Theorie, nach der sich von dem Gegenstand feinst materielle Teilchen ablösen und in die Sinnesorgane hineinwandern.

In Konsequenz dazu erklärt sich auch die eigentümliche erkenntnistheoretisch-religiöse Deutung der vidyā = Wissen überhaupt. — Genau dieselben Gesetze, die am empirischen Ding gewonnen sind, werden auch übertragen auf das sich unseren Augen entziehende Objekt. Das „Herangehen" an jedwedes Objekt — beim nicht vor Augen liegenden = das sich-darauf-Konzentrieren — bedeutet: Erkennen eines satya und somit ein Besitzen der Wahrheit. Das Erkenntnisvermögen ist jederzeit wahr, ist jederzeit vorhanden, nur eine Trägheit in der Anwendung ist die a-vidyā = Täuschung, Trug.

Entsprechend der positivistischen Einstellung zum Weg und *Ziel* des Erkennens sind auch die Methoden indischer Logik durchaus empirisch, positivistisch. Indien bringt es fertig, selbst in die abstrakteste aller Denkdiszipli-

nen, in die formale Logik, mit ihrem Syllogismus noch *anschauliche, durchaus inhalterfüllte* und *praktisch-zweckmäßige* Gesamttendenzen einzuführen. Anschaulich und inhalterfüllt ist der indische Syllogismus, da er stets vom Einzelding, niemals vom farblosen Allgemeinbegriff ausgeht [1]. Anschaulich ist der indische Syllogismus ferner in seinem weiteren Ausbau des Beispiels: nicht nur *positives*, sondern auch *negatives* Beispiel wird stets herangezogen. — Praktisch zweckmäßig ist der indische Syllogismus, weil er nicht als Selbstzweck, sondern zu pädagogischen Lehrzwecken als „Schluß für andere" gedacht und seiner Form nach ausgeführt wird [2].

Alle die obigen Beispiele aus dem Wortschatz der gesamten Sanskritliteratur sind nicht gegeben, um einen kurzen Überblick der indischen Ästhetik, Ethik, Erkenntnistheorie usw. zu bieten, sondern um zu beweisen, daß von früher Zeit noch bis in die späten Abstraktionstexte hinein, die gleiche anschauliche Grundlage beibehalten wird. Das Sichtbare, die tatsächlich vor Augen liegende Welt und ihr Bestand wird sowohl ästhetisch, ethisch als erkenntnistheoretisch bejaht.

Wie wir noch in ausgebildeter Erkenntnistheorie, Wahrnehmungslehre und Logik die positivistische und anschauliche Einstellung Indiens nachweisen konnten, so fällt dies auch nicht schwer bei den *transzendenten* Vorstellungen, die den Mittelpunkt indischer Weltanschauung bilden. Gerade bei den Gedankenkreisen, die sich von dem vor Augen Liegenden am meisten zu entfernen scheinen, gebraucht der Inder sinnfällige Bilder, nicht nur als metaphorische Umschreibung, sondern er liest tatsächlich aus der Anschauung die transzendente Gesetzmäßigkeit ab. So z. B. stellt er sich die transzendente Lehre von der Wiedergeburt sinnfällig dar, wenn es heißt: der Mensch wirft seine verbrauchte Körperhülle ab, wie die Schlange ihre Haut (unter der schon die neue steckt!) oder — ein anderes Bild — der Mensch bewegt sich von

[1] So erklärt sich auch die andere Einstellung Indiens gegenüber Merkmal und Merkmalträger (vgl. O. Strauß, Indische Philosophie, Seite 165).

[2] Die kürzlich erschienenen Collected Papers des indischen Mathematikers Ramanujans können gleichsam als Beweis für unsere Thesen von der Konkretheit und praktischen Einstellung Indiens auch im formalen Denken dienen. Dieser ganz moderne, ausschließlich am Westen gebildete Mathematiker, hat in seinen Arbeiten als Eigentümliches, dem westlichen Mathematiker Auffallendes, die konsequente Einstellung *nur* auf das konkret Praktische. So beschäftigt er sich ausschließlich mit Zahlentheorie und zwar mit dem konkretesten Teil der höheren Mathematik, *Einzelzahl*theorien. Diese drückt er nicht in allgemein theoretischen Gesetzen aus, sondern jede Einzelzahl ist für ihn wertvoll und lebendig wie ein Individuum. Deshalb gibt er auch nicht nur Andeutung von Beispielen der Theorien, sondern vorzüglich ganz durchgeführte *Einzel*ausrechnungen für *jede* Einzelzahl gesondert. Die Eigentümlichkeit Ramanujans ist: *nicht* die *theoretische* Stellung des Problems, *sondern* die *praktische* Möglichkeit und ihre *Durchführbarkeit* sind ihm lebendigere Pflicht als es im allgemeinen der theoretisch eingestellte westliche Mathematiker für nötig hält. So ist sein Hauptvorzug die knappe elegante Form der Durchführung und die Übersichtlichkeit seiner zahlreich eingestreuten Listen und Tabellen.

einer Lebensstufe zur anderen wie die Raupe von Blatt zu Blatt, oder auch: der Mensch stirbt und wird wiedergeboren wie ein Samenkorn, das in die Erde gesenkt, neu emporwächst. — Die Betrachtung der Veränderung in der vegetativen und tierischen Umwelt liefert die Analogie für die transzendenten Entwicklungsstufen des menschlichen Schicksals.

Auch die Karma„*substanz*" — so benannt von den Jainas — wird in fast allen späteren Schulen unter der Metapher des Keims (bīja) dargestellt. Dieser Vergleich läßt vielleicht noch deutlicher als die oben angeführten erkennen, daß er nicht nur als ein anschauliches Bild gemeint ist, sondern gleichsam ein *Sinn*bild darstellt. Denn das Bild des Keims enthält die beiden Komponenten, die auch den Sinn, das Wesen des Karmabegriffs bilden: Karma ist (Fein)-Materie *und* zielgerichtete Tätigkeit innerhalb dieser. Karma ist aktivistisch und materialistisch zu allen Zeiten indischer Weltanschauung: es ist wie der Keim eine materielle Wirkung erstrebende Ursache. — Gerade an dieser Karmalehre, auch in späterer Ausbildung, erweist es sich, wie zäh der Inder an seinem primitiv-naturwissenschaftlichen Materialismus hängt: *Jedwede* Karmasubstanz, das gute *und* das böse Karma, ist in sich ein so geschlossener Materiekomplex, daß das gute und das böse Karma nicht — wie es etwa einer a-materiellen Ethik entspräche — gegeneinander auf zwei Wagschalen abwägbar ist, sondern jede Substanz muß sich *selb*ständig auswirken (ihre *spezifischen* Früchte tragen); die gute Karmasubstanz wird etwa im Himmel, die böse etwa in einer Hölle, beide *getrennt nach*einander aufgezehrt. — Der materielle Charakter des Karma zeigt sich ferner darin, daß die Karma„substanz" gleich der Materie von einer Existenz zur anderen einen Konstanz-Kern hat, und daß sie niemals materiefrei vorgestellt wird, wenn auch die verschiedensten Materieformen die jeweiligen Karmaträger sein können. Es bleibt der Karmaträger an Materie gebunden bei den verschiedenen Verwandlungen, die er auf dem Väter- und Götterweg erleidet; so heißt es z. B.: (Chānd. Up. V, 10, 5 u. 6) „. . . nachdem sie dort, solange noch ein Bodenrest (ihrer guten Werke) vorhanden ist, geweilt haben, so kehren sie auf demselben Wege wieder zurück, wie sie gekommen, in den Äther; aus dem Äther in den Wind; nachdem einer Wind geworden, wird er zu Rauch; nachdem er Rauch geworden, wird er zu Nebel; nachdem er Nebel geworden, wird er zur Wolke; nachdem er Wolke geworden, regnet er herab. Solche werden hienieden als Reis und Gerste, Kräuter und Bäume, Sesam und Bohnen geboren." — Also die Karmasubstanz ist als Wirkung nie materiefrei. — Aber auch der Tätigkeit selbst, dem karmabildenden *Streben* haftet Materielles an (analog der Wahrnehmungstheorie, wo auch der *Vorgang* des Wahrnehmens nicht materiefrei gedacht wird). So erreicht man das, wonach man in dieser Existenzform gestrebt hat, in *reinerer*, d. h. intensiverer Gestalt in der nächsten, gleichsam als ob das *Streben* nach einem Gegenstand schon einen Teil des Gegenstandes enthielte, der dann in der nächsten Existenz sich auswächst, wie aus dem Samen des Karmastrebens die Frucht. — So wird der Honigdieb eine Bremse, der

Korndieb eine Ratte, der Fleischdieb ein Geier, derjenige, der unreife Früchte und Blumenknospen liebt, wird ein Affe.

Hier liegt wohl die naturwissenschaftlich-anschauliche Auffassung des sich Auswachsens des Erstrebten vor und keine Bestrafung in degradierender Tierform [1].

Welches Ziel man sich auch immer setzt, es wird erreicht (siehe z. B. Chānd. Up. VIII, 2, 10). Dieser Gedanke ist für das Streben nach einem religiösen Ziel — etwa in der bhakti — in unseren Darlegungen über die „Gottespostulate" eingehend im gleichen positivistischen Sinne durchgeführt.

Der Kulminierungspunkt dieses religiösen Positivismus und Optimismus ist der indische *Erlösungs*gedanke. Die Vereinigung mit dem Strebensziel ist Erlösung. So gewiß das religiöse Strebensziel positiv vorhanden ist, so gewiß man es erkennen, so gewiß man es erreichen kann, so gewiß ist auch die daraus resultierende Erlösung.

Dieser Gedanke variiert je nach der Gesamttendenz des Textes mehr ins Religiöse oder Erkenntnistheoretische hinein: Die Zielgewißheit bleibt überall die Gleiche.

In den Upaniṣaden z. B. wird dies Problem gegenüber den späteren religiösen Texten abstrakter, unpersönlicher, weniger affektuös behandelt, mehr in Anlehnung an die positivistische Erkenntnis- und Wahrnehmungstheorie.

Wie in der Erkenntnistheorie das Objekt als gegeben, das Wissen um das Objekt als vorhanden und wahr angenommen wird, ebenso positiv ist das Transzendenz*objekt*, das Transzendenz*ziel* und der *Weg* dorthin.

Das Transzendenzziel der Upaniṣaden ist die Vereinigung des vorliegenden Subjektes Ātman = Einzelseele mit dem Transzendenzobjekt und Transzendenzziel Brahman = kosmischer Kraft. Diese Vereinigung wird nun nicht nur für die Zukunft nicht in Frage gestellt, sondern als latent schon vorhanden angenommen. Wir brauchen nur noch zum *Bewußtsein* dieser Wirklichkeit zu kommen; sie ist von vornherein also Wirklichkeit, obgleich sie uns nur als Möglichkeit erscheint.

Positiv wie der Weg, das Objekt, das Resultat der Erlösung, wird auch das zu erlösende *Subjekt* gewertet; in allen indischen Religionen ist prinzipiell unterschiedslos *jeder* einzelne erlösungs*fähig*; Erlösung ist also kein Gnadengeschenk eines Gottes für *Auserwählte*, sondern ein eigener Willensakt, den jeder vornehmen kann; wiederum ein Beweis für den indischen Optimismus und erkenntnistheoretischen Positivismus.

In allen den vorangegangenen Betrachtungen haben wir den Optimismus und positivistischen Materialismus nur dort hervorzuheben gesucht, wo man ihn am wenigsten zu erwarten pflegt: „in den abstrakten, theoretischen, lebensfernen Texten der Oberschicht." In Sprache und Form volkstümliche Schriften schlossen wir von unserer Betrachtung aus, weil hier von vornherein wirklichkeitsnahe, optimistische und materialistische Lebensauffassung zu

[1] Vgl. hierzu unsere Ausführungen in dem Bhaktiteil der „Gottespostulate" S. 113.

erwarten ist. Man denke z. B. an den Niederschlag des hinduistischen Volkslebens in hinduistischer Kunst, z. B. im indischen naturalistischen Drama (stets mit *positivem* Ausgang!). Man denke ferner an die üppigen, lebensfreudigen und lebensreichen Formen in der Architektur und in der figuralen Plastik.

Aber auch in *buddhistischer* Kunst finden wir zumindest im Beiwerk und in den vom Hinduismus übernommenen Nebenfiguren den gleichen Ton wirklichkeitsbejahender Lebensnähe. — Nicht allein der Sanskrit-Buddhismus mit leuchtenden Himmel- und Höllenvorstellungen und tantrischen und anderen prunkvollen kultischen Riten ist in der Tat lebensnah wie die oben dargelegten Äußerungen indischen Geistes, sondern der *Gesamtbuddhismus*, der *Urbuddhismus* mit seiner These: alles Leben ist leidvoll *und* auch der erkenntnistheoretische späte *Mahāyāna-Buddhismus*, der die empirischen und psychologischen Gegebenheiten leugnet, ist nicht bis in die letzten Konsequenzen *negativistisch* und *pessimistisch*.

Gehen wir auf diesen Spezialfall der scheinbaren Weltabgewandtheit indischen Denkens noch im besonderen ein. Wenn sich auch hier der Optimismus und Positivismus geltend macht, dann ist es evident, daß gerade vorzüglich *Optimismus und Positivismus für Indien charakteristisch sind*, und es erübrigt sich, die offensichtlichen Beispiele hierfür noch heranzuziehen.

Die pessimistische Grundlage schon des Urbuddhismus wird meistens aus der *Buddhalegende* psychologisch begründet. Es wird erzählt, daß der Prinz Siddhārtha, aufgewachsen in Prunk und Wohlleben eines reichen nordindischen Fürstenhofes, sich von der Welt abwandte nach eben jenen drei Begegnungen im Lustpark, wo der junge Rājā erschüttert durch den Anblick des Alters, der Krankheit und des Todes, von Ekel vor der Welt durchdrungen, sich zur Entsagung entschloß und dann unmittelbar nach einem festlichen Gelage durch die Schar der schlafenden Tänzerinnen hinweg aus dem Palast fortschritt in die Heimatlosigkeit. — Betrachten wir nun die Ausmalung dieser drei Begegnungen und die letzte Palastszene genau auf ihre Einzelheiten, so sehen wir, daß nicht der Überdruß an weltlichen Freuden, sondern das Erschrecken vor ihrer *Vergänglichkeit* und der Ekel vor deren entstellender *Veränderung* sich psychologisch in der Buddhalegende offenbart. Denn bei der Begegnung mit dem Kranken werden die konvulsivischen Zuckungen und das auf dem Boden-Wälzen, beim Alter die Triefäugigkeit und die Zahnlosigkeit, beim Toten der aufgedunsene, verwesende Körper, beim Auszug aus dem Palast die Vergänglichkeit der Schönheit der Tänzerinnen geschildert, die offenen Mundes, schnarchend, zähneknirschend, in üblen Stellungen auf dem Boden liegen.

Auch an einem anderen entscheidenden Wendepunkt im Entwicklungsgang des Buddha gibt die Legende einen Fingerzeig, daß das *ästhetische* Moment, Furcht vor dem Verschwinden der Körperschönheit usw. das Entscheidende für Buddhas Entschlüsse ist. Der Weg durch übermäßige Askese konnte nicht der richtige für Buddha sein, da „der Mönch Gautama (Buddha) durch Enthaltsamkeit von Nahrung und Bad seine schöne, weiche Haut verlor, seine

Gesichtsfarbe die Klarheit, seine Formen die wohlgefällige Rundung". Also nicht der Ekel am *Genuß*, sondern der ästhetische Ekel an der *Vergänglichkeit* des Schönen und deren Folgen schimmert als das psychologische Moment der Lehre und der Legende immer wieder hervor. — Dazu kommt die sogenannte vierte Begegnung, die Buddha nach den drei negativen Momenten des Weltlebens als *positive* Anregung zum Mönchtum erlebt. Der säuberlich gekleidete Mönch mit der klaren, reinen Gesichtsfarbe, mit der wohlgepflegten Haut und den harmonischen Bewegungen, das ist wohl auch nicht eine historisch mögliche, sondern erst später aus der Lehre konstruierte Begebenheit, denn der Buddhismus ist es gewesen, der selbst erst dies gepflegte Mönchsideal schuf. — Also nicht das Wieder*geboren*-werden, nur das Immer-wieder-*Sterben*, das Hinwelken aller irdischen Schönheit ist dasjenige, was den Buddhisten — wie die Legende beweist — schreckt; weil jeder Geburt, wie man aus der Gesetzmäßigkeit der Analogie sieht, notwendig immer wieder ein Vergehen folgt, zieht man die Konsequenz, sich auch kein Wieder*werden* zu wünschen, um seiner Vergänglichkeit zu entgehen. *So ist also der buddhistische Pessimismus aus einem der Lebensschönheit und Lebensfreude zugewandten Optimismus entstanden.* Er geht vom Negativen im Leben aus — vom Leiden an der Vergänglichkeit alles Werdens — und verspricht in seiner Lehre, *nicht*, das *Leben an sich* zu *negieren*, sondern nur das Leben vom *Leiden* zu *befreien* (*positive* Lebenshaltung).

Und auch *erkenntnistheoretisch* steht der Buddhismus ursprünglich auf positivem Boden, wenn Buddha erklärt, nur das empirisch Gegebene in den Kreis seiner Betrachtung hereinziehen zu wollen und sich bescheidet mit dem, was „zweckdienlich" ist. So lautet betreffs der Ewigkeit und Nichtewigkeit der Welt Buddhas Antwort: „Darum ‚Mālunkyāputta, was von mir nicht erklärt ist, das laßt unerklärt bleiben. Und was von mir erklärt ist, das laßt erklärt sein. Und was ist von mir nicht erklärt, Mālunkyāputta? „Die Welt ist ewig", das ist von mir nicht erklärt, Mālunkyāputta (ebenso verweigert er Auskunft über die Transzendenzfragen der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, der Verschiedenheit resp. Nichtverschiedenheit von Seele und Leib, des Seins resp. Nichtseins nach dem Tode). Und warum ist dies von mir nicht erklärt, Mālunkyāputta? Weil es nicht *zweckdienlich* ist, Mālunkyāputta, weil es nicht zu den Grundlagen heiligen Wandels gehört, weil es nicht zur Weltabkehr, nicht zur Leidenschaftslosigkeit, nicht zur Aufhebung, nicht zum Frieden, nicht zur Erkenntnis, nicht zur Erleuchtung, nicht zum Nirvāna führt: darum ist dies nicht von mir erklärt. Und was ist von mir erklärt . . . . Dies ist das Leiden . . ., dies ist die Entstehung des Leidens . . ., dies ist die Aufhebung des Leidens . . ., dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens, das ist von mir erklärt. Und warum ist dies von mir erklärt, Mālunkyāputta? Weil es zweckdienlich ist . . . ." [1].

[1] Siehe Oldenberg: Reden des Buddha. Seite 129 f. — Noch drastischer ist das vorangegangene Beispiel von der Pfeilwunde (Oldenberg S. 128), die man lieber heilen, statt zuvor ihre Entstehung wissenschaftlich zu erforschen sich bemühen soll!

Wenn auch das Nirvāṇa als Transzendentes niemals erklärt, nur als erstrebenswertes Verheißungsziel gepredigt wird, so darf man — nach der Gesamttendenz der Lehre — hier nicht ein absolutes Nichts vermuten, sondern ein transzendentes Etwas mit positivem Gehalt (siehe unsere von verschiedenen Ausgangspunkten immer wieder auf indischen Positivismus hinweisenden Ausdeutungsmöglichkeiten des nirvāṇa-Begriffes, so in „Struktur" S. 16f., „Bewegung" S. 177, „Tiefschlaf" S. 145 „Antithesen" S. 205f. usw.).

Aber nicht nur der *Inhalt* der buddhistischen Lehre, sondern auch ihre *Wirkung*, die Aufnahme, die sie in ihrer Zeit fand, ist ein Zeichen für den, dem indischen Wesen gemäßen *Glaubensoptimismus*. Das unbedingte Vertrauen in die Lehre, in die Person des Buddha und in das gegebene Beispiel ist so stark, daß kaum von Zweifeln und Einwänden oder inneren Kämpfen bei der Bekehrung die Rede ist. Wer die Reden des Buddha hört, wird sein Anhänger, wer ein Beispiel seiner Lehre vor Augen hat, folgt ihm. So heißt es in der Buddhalegende: „Das kann keine geringe Lehre und Ordnung sein, es kann nicht schlecht um diese Weltentsagung bestellt sein, wenn der Jüngling Vipassī sich Haar und Bart hat scheren lassen . . . und wir nicht auch?! Da ließ sich, ihr Mönche, jene große Volksmenge, vierundachzigtausend Menschen Haar und Bart scheren . . . . und folgten dem Vipassī, dem Bodhisattva." (Reden des Buddha, übersetzt von Oldenberg, Seite 13f.)

Selbst wenn die Buddhisten des späteren Mahāyāna-Buddhismus erkenntnistheoretischer Skepsis verfallen, so machen sie doch Halt vor irgendeinem *Positiven* (wenn auch dieses nur *irrational* ist!), so daß niemals ein in sich geschlossener, absoluter Negativismus zustande kommt. Auch die extremsten Negativisten, die Schule des Lankāvatāra-Sūtra, die nicht allein, wie der Śūnyavāda alle *positiven* Gegebenheiten leugnet, die auch nicht Halt machen wie die Yogācāras vor den *psychologischen* Gegebenheiten, die nicht einmal das Bewußtsein als real anerkennen, das uns unser Denken über die Dinge erst vermittelt, die nicht einmal die *Person* des Buddha und das Dogma der Lehre unangetastet lassen, — selbst auch diese erkennen noch *ein* Positives an: die Erlösungsmöglichkeit und -Gewißheit: die positive Glaubenshaltung (vgl. Hauer: Das Lankāvatāra-Sūtra S. 17).

In indischer Sprache, Logik, Erkenntnis- und Wahrnehmungstheorie, Karmalehre und im Erlösungsbegriff, deren Geltung selbst bei den scheinbar pessimistischen, weltverneinenden Buddhisten anerkannt wird, findet sich ein latentes Gesetz: optimistisch-positivistische Bejahung der Wirklichkeit, entweder in ihrem tatsächlich gegebenen Zustand (Positivismus) oder in einem aus der Wirklichkeit deduziertem Idealzustand (Optimismus).

Transzendenz und Wirklichkeit ist so unlöslich verbunden, daß in Indien positivistischer Materialismus und optimistischer Idealismus widerspruchslos zusammengehen.

DIE BEWEGUNGSVORSTELLUNG IM INDISCHEN DENKEN.

In der Sāṃkhya-Philosophie tritt uns zuerst das Postulat entgegen, daß das höchste Geistige inaktiv sein muß. So betont die Sāṃkhya-Philosophie unter den verschiedensten bildlichen Vergleichen die Indifferenz und Inaktivität des Puruṣa. Der Puruṣa regt nur die Materie zur Tätigkeit an, wie der Magnet, in dem kein Wille wohnt, das Eisen anzieht und bewegt oder wie der König, der seine Soldaten die Taten ausführen läßt und, selbst untätig, als Urheber der Taten gilt oder wie ein farbloser Kristall rot erscheint durch die Hibiskusblüte, die sich in ihm spiegelt, dabei aber selbst farblos bleibt (vgl. *Garbe:* Sāṃkhya-Philos. [2], S. 225, 368, 370, 380). Wenn auch das Sāṃkhya das Postulat der Inaktivität aufstellt, so verwirklicht doch die Vorstellung des Puruṣa nicht restlos ein statisches Ideal: in den Vergleichen schimmert noch eine indirekte Tätigkeit, eben in der Funktion des Puruṣa als Anreger, durch und andererseits wird auch im Sāṃkhya-System und in der unsystematischen Form des Sāṃkhya, in den jüngeren und mittleren Upaniṣaden, neben der indirekten auch noch eine passive Tätigkeit anerkannt: der Puruṣa als Genießer (bhoktṛ).

Nehmen wir trotz der oben angedeuteten Vorbehalte erst einmal an, daß seit der Sāṃkhya-Philosophie, nicht nur in ihrer späteren Formulierung, sondern auch schon in ihrer früheren nicht systematisierten Form, das Ideal: Bewegungslosigkeit ist. In der Vor-Sāṃkhya-Periode indischen Denkens ist dagegen ganz ersichtlich das metaphysische Ideal gerade: kontinuierliche *Bewegung*. Der erste Begriff, der ideengeschichtlich Indiens Spekulation beherrscht, ist der Ṛta-Begriff. Mit Recht scheint er, wie neuerdings auch wieder in der Jacobi-Festschrift von *F. O. Schrader* angenommen wird (274 f.) von ṛ = gehen abgeleitet zu werden und wie *Oldenberg* ausdrücklich hervorhebt (Göttinger gel. Nachr. 1915, p. 171 ff.), herrscht in der Ṛta-Vorstellung durchaus das Bewegungsmoment vor. Das Ṛta ist die Weltordnung resp. die Funktionsordnung der einzelnen Dinge, ist die Ordnung aller Dinge in ihren Funktionen, d. h. in ihrer Bewegtheit, nicht in ihren feststehenden Arteigenschaften (vgl. z. B. R.V. II 28, 4 und X 62, 3). — Der Brahman-Begriff, der 2. Hauptbegriff der Frühperiode, ist selbst ein Bewegungsbegriff: das Brahman durchströmt alles, durchdringt die Welt, wie der Saft den Baum; das Brahman

emaniert aus sich die Welt und resorbiert sie wieder in sich, ist also in ständiger Bewegung. — Auch noch in den älteren Upaniṣaden bleibt das metaphysische Ideal: Bewegung, einerseits durch die Herrschaft des Brahman-Begriffes, andererseits durch die Vorstellung des Prāṇa. Der Prāṇa ist deshalb das Höchste = Ātman, weil er das einzige unter den Organen ist, das unermüdlich in seiner Funktion, kontinuierlich tätig bleibt (vgl. z. B. Br. Up. I, 5, 21). Hier ist also noch durchaus das erstrebenswerte Ziel: kontinuierliche Ewigkeit, Unermüdlichkeit in der Funktion, nicht starre Ewigkeit. Also die drei Hauptbegriffe [1] der Vor-Sāṃkhya-Spekulation: Ṛta, Brahman, Prāṇa sind alle drei Bewegungsbegriffe, selbst bewegt (Prāṇa, Brahman) oder nur erkennbar in der Bewegung (Ṛta).

Auch die eschatologischen Vorstellungen der Vor-Sāṃkhya-Periode (Väterweg, Götterweg usw.) enthalten als erstrebenswertes Ziel Wanderung, Bewegung: Aufstieg auf den Götterweg, Eingehen, wie ehemals in den svarga, so jetzt in das Brahman. — Ebenso beruht die Vergeltungslehre durch Wiederverkörperung, die Karmalehre, durchaus auf der Vorstellung einer kontinuierlichen Bewegung.

Mit der Vorstellung vom „Kreislauf" des Saṃsāra und der pessimistischen Einstellung zum Saṃsāra scheint allerdings die Bewegungsvorstellung selbst in Mißkredit zu kommen: man wünscht aus dem Getriebe des Saṃsāra sich fort, um als letzte Bewegungstat, die Brücke von diesem Ufer zum jenseitigen zu überschreiten, um in das Nirvāṇa resp. Brahman einzugehen. Scheinbar wird hier endgültig mit dem bis dahin geltenden Ideal der Bewegung gebrochen, tatsächlich aber wird nur abgelehnt die zwangsläufige Bewegung im Saṃsāra, in die man willenlos verflochten herumgewirbelt wird. Nicht abgelehnt ist damit die gradlinige Zielbewegung hin zum Brahman, zum Nirvāṇa [2]. Diese gradlinige Zielbewegung wird sogar gerade in der Nach-Sāṃkhya-Zeit, z. B. in den Systemen des Buddhismus, noch ganz besonders verfeinert und ausgebaut: man denke an die Stufen der Versenkung [3] und den Stufenweg zur Ver-

---

[1] Der Ātman-Begriff ist ein weniger geeignetes Beweismittel für dieses Problem, da er ein Etikett-Begriff = „das Wesentliche" ist und seinen jeweiligen Inhalt durch den mit ihm identifizierten Begriff erhält: durch Brahman, Prāṇa usw.; aber ebenso wie die frühen, sind auch die späteren Ātman-Begriffe, die psychologischen *Funktions*begriffe, an Vorgänge, an Bewegung gebunden. Vgl. hierzu „Entwicklung des Gottesbegriffes" S. 56ff. und „Tiefschlafspekulation" S. 130ff.

[2] Die buddhistischen Schulbezeichnungen Mahā*yāna* (= großes *Fahrzeug*) und Hīna*yāna* (= kleines *Fahrzeug*) geben ebenfalls das Bild der Fortbewegung auf einem Wege — dem Erlösungswege — wieder.

[3] In der Architektur, am vollendetsten in Borobudur, findet dieser Weg, den der Gläubige zurücklegt, seinen Ausdruck in den Prozessionswegen, die um den Tempelbau herumlaufen und dann in Terrassen zu seiner Höhe heraufführen, zuerst geschmückt mit Bildern aus der sichtbaren Welt, dann mit Buddhastatuen in Nischen und letztlich hinauf zum bildlosen Umgang, der zur unendlichen Leere der Himmelskuppel überleitet.

vollkommnung; vielleicht allerdings erstrebt man in dieser geradlinigen Bewegung die Möglichkeit aktiven oder passiven Stillstands angesichts des Endziels [1].

Wie weit die Bewegungsbegriffe in den metaphysischen Spekulationen lediglich durch die Vorstellung des Strebens nach einem Ziel (was ja an sich schon eine Bewegung in sich schließt) bedingt sind, können wir erst entscheiden, wenn wir untersuchen, ob die Bewegungsvorstellung auch in anderen, nicht zielgerichteten Denkdisziplinen indischer Früh- und Spätzeit vorherrscht. In der Tat finden wir auch in späterer Zeit, nachdem im Sāṃkhya das Inaktivitätsideal aufgestellt wäre, in den Einzelwissenschaften Bewegungsvorstellungen herrschend, wo wir bei anderen Völkern auch statische Vorstellungen haben. So faßt z. B. die indische Erkenntnistheorie zu allen Zeiten den Wahrnehmungsvorgang als einen Bewegungsvorgang auf und zwar als einen Vorgang, in dem beide, Sinnesorgan *und* Objekt, bewegt sind. In der Frühzeit der Upaniṣaden liegt die Aktivität mehr auf seiten der Sinnesorgane (= „Greifer" Br. Up. III, 2, 1—9), während in späterer Erkenntnistheorie gerade die bewegungslosen Objekte den aktiveren Teil in dem Wahrnehmungsvorgang darstellen. Wie sehr sich die indische Erkenntnistheorie geradezu im Gegensatz zum Sāṃkhya-Ideal zu immer stärkerer Betonung der Aktivität — Funktion entwickelt hat, zeigt sich in dem Bedeutungswandel, den das Wort indriyam erfahren hat: indriyam ist später vorzüglich gefaßt als Sinnes*funktion*, nicht Sinnes*organ* (vgl. *Strauß*, Geschichte der ind. Philos. z. B. S. 129).

Auch die spätere systematische Logik des (Nyāya-) Vaiśeṣika-Systems weist der Bewegung den ihr gebührenden Platz zu, indem sie neben Substanz und Qualität als dritte Kategorie: Bewegung aufstellt. — Die besondere Rolle, die der Begriff der vyāpti, der Durchdringung des einen Begriffs durch den andern, in indischer Logik spielt, ist eine für Indien charakteristische Erfassung des *Dynamischen* auch im *starren Begrifflichen*.

Ebenso herrscht im Gegensatz zu anderen Völkern das Bewegungsmoment vor in den Theorien indischer Rhetorik. Willkürlich und sinnlos wirken manche Vergleiche der Brāhmaṇas und Upaniṣaden, wenn man die einzelnen Dinge *an sich* versucht, miteinander zu vergleichen; es findet sich oft zwischen ihnen kein tertium comparationis in irgendwelchen *feststehenden* Eigenschaften, weder in der Gleichheit der Zahl, der räumlichen Lage, der Gestalt noch der Farbe. Sinnvoll wird manchmal der Vergleich erst, wenn wir die zwei verglichenen Dinge nicht als in sich geschlossene Formen ansehen, sondern in ihren Entwicklungsstadien: dem Werden, Sein und Vergehen, oder in ihren spezifischen

[1] Nach Fertigstellung der Arbeit finde ich bei Masson-Oursel: „La philosophie comparée" S. 174 f. und 179 f. eine erfreuliche Bestätigung meiner Auffassung in seinen Darlegungen über die Nach-Sāṃkhya-termini: saṃskāra, kalpana und artha. Saṃskāra, den Seelenzustand, erklärt er als kontinuierlich *selbstbewirkt*, nicht als starren Habitus; Artha: als Denkziel und religiöses Ziel im Sinne aktiver Zweckstrebigkeit; Kalpana: als „*volon té* et reflection" = willenshafte Eigen*tätigkeit* des Denkens.

Funktionen, kurz in ihrer Bewegtheit, erfassen. So wird z. B. (Chānd. Up. V, 4, 1) die Welt verglichen mit dem Feuer und zwar wird gleichgesetzt: Sonne = Brennholz, Strahlen = Rauch, Tag = Flamme, Mond = Kohle, Sterne = Funken. Hier werden die beiden Vorgänge des Verbrennens miteinander in Parallele gestellt. Sonne und Brennholz sind in beiden Fällen das brennende Material [1], Strahlen und Rauch gehören zusammen, weil sie von dem Brennenden ausgehen, Tag und Flamme sind beide sichtbare Wirkung des Brennens, Mond und Kohle sind in beiden Fällen das noch vom Feuer Glühende, aber nicht mehr Brennende, und Sterne und Funken sind das, was im Verlöschen des Feuers noch leuchtend umhersprüht. Sinnlos würde der Vergleich, wenn man jedwedes einzelne Glied aus der makrokosmischen Vergleichsreihe in Beziehung setzen wollte zu jedwedem entsprechenden der mikrokosmischen Reihe. Es würde sich kein tertium comparationis finden lassen zwischen den statischen Eigenschaften z. B. von Strahlen und Rauch [2] oder Mond und Kohle [3]. — Auch die späteren Kunsttheorien arbeiten im ähnlichen Sinne wie die Brāhmaṇas und Upaniṣaden, nämlich ohne Bevorzugung des Statischen vor dem Dynamischen, also ohne Einfluß des Inaktivitätsideals. Neben statischen Metaphern finden wir dynamische, ja es herrscht geradezu eine Vorliebe für Tätigkeitsvergleiche (vgl. z. B. *Daṇḍins* Kāvyādarśa II, 42, II, 45, II, 90, II, 99, II, 113).

Nun könnte man allerdings einwenden, daß sowohl die Theorien der Sinneswahrnehmung, als auch die Theorien der Rhetorik sich auf *empirische* Dinge beziehen, deren Bewegtheit das Sāṃkhya und die nachfolgenden Systeme ja nicht negieren. Entscheidend ist für unsere Frage nach dem Ruhe- oder Bewegungsideal Indiens aber eine Untersuchung der über-empirischen Wertungen in bezug auf ihr Streben nach Dynamik oder Statik, der über-empirischen Werte, die aber kein Wegziel kennen, wie die oben behandelten Transzendenz-Ideale. Wenden wir uns unter diesem Gesichtspunkt der indischen bildenden Kunst zu, deren Anfänge erst *nach* Konzipierung des Sāṃkhya- und Nirvāṇa-Ideals zutage treten. Die Gestalten der hinduistischen Kunst sind voll Rhythmus und wildbewegten Lebens. Die Frauengestalten, menschliche oder dämonische, sind meist dargestellt in der charakteristischen Stellung des tribhanga, mit bewegter, weit herausgestemmter Hüfte, mit den niemals frontal gleichmäßig gestellten Beinen; mindestens das eine Bein ist im Schwung mehr oder minder schräg aufwärts oder seitwärts gebogen. Eine Bewegung liegt hier

[1] Anscheinend liegt hier die Vorstellung zugrunde, daß die Sonne = der Brennstoff, sich während des Tages selbst verbrennt und Mond und Sterne, die minder leuchtenden Lichter der Nacht — stehendes Bild der Erzählungsliteratur: Der „kalte" Mond —, die letzte Nachglut des verlöschenden Feuers sind, entsprechend dem glimmenden verkohlten Holz (an eine andere Art von „Kohle" (aṅgāra) ist in Indien wohl nicht zu denken).

[2] Es liegt hier nur vor ein funktions-dynamisches tertium comparationis.

[3] Kein direktes tertium überhaupt, nur im gesamten Prozeßzusammenhang gleichsetzbare Glieder. Ausführlicher hierüber „Dingbeziehungen" S. 188 ff.

vor, nicht nur in der Belebtheit der einrahmenden Ornamentik oder in dem Beiwerk der sich kreuzenden Schmuckketten an der Gestalt, sondern auch in den Körperstellungen der Hauptfigur an und für sich. — Und unter den hinduistischen Göttergestalten, in den Symbolen des Über-empirischen, herrscht noch ein wilderer Rhythmus: Viṣṇu in seiner bewegten Vielarmigkeit, und vor allem Śiva, in dessen rasendem Tanze sich Werden und Vergehen aller empirischen Dinge symbolisiert, die dadurch über-empirisch werden. — Alle diese Figuren haben aber auch neben der *physischen* Bewegtheit sozusagen noch eine *ideelle* Bewegtheit. Auch die ruhenden Arme Viṣṇus, die unbewegt Keule und Köcher tragen, sind doch potentiell bewegt, denn sie deuten Funktionen an, weisen dadurch auch noch auf potentielle Tätigkeiten.

Auch in der buddhistischen Kunst finden wir durchaus das Streben nach Bewegung. Nicht allein die Jātaka-Reliefs, die fortlaufende Darstellungen der Wiedergeburten des noch nicht vollendeten Buddha geben, drücken diese Bewegtheit aus. Auch die Buddha-Gestalten selbst, das Symbol des Vollendeten, sind noch nicht Ausdruck absoluter Ruhe. Schon ihre Häufung, die langen Reihen der Buddha-Figuren, wie sie durch Nischen getrennt oder unmittelbar nebeneinander aufgestellt sind, erwecken das Bild der Vielfältigkeit, Bewegtheit[1]. — Betrachtet man nun die isolierte Buddha-Gestalt, die ideal ruhende Verkörperung des Nirvāṇa oder der Meditation, so scheint manchmal tatsächlich auf den ersten Blick eine harmonische Ruhe in der großen, ungebrochenen Linienführung des Körpers zu liegen, nicht nur in den frontal ruhig stehenden und horizontal liegenden Buddha-Gestalten, sondern auch in den (häufigeren,) in Paryaṇka-Stellung sitzenden, wo allerdings die starre Ruhe der Vertikalen im Oberkörper durch die horizontale Linie des Unterkörpers mehr abgebrochen als unterstützt wird. Auch wenn man in dieser Linienführung an sich noch kein Streben nach Bewegtheit sehen will, auch wenn wir vom rein ästhetisch künstlerischen Standpunkt in gewissen Buddha-Figuren durchaus Ruhe verkörpert fühlen, so läßt doch der Buddhismus selbst niemals dabei das Moment der Tätigkeit, der Funktion außer Erwägung. Wie alle indische Kunst, ist auch die Buddha-Statue nicht ein ästhetischer Selbstwert oder Selbstzweck, sondern Träger einer bestimmten Bedeutung, Ausdruck für ein einzelnes bestimmtes Symbol, für eine einzelne bestimmte Funktion. Der Buddha ist nicht dargestellt schlechthin als der Vollendete in der Gesamtheit seines Wesens, sondern der Vollendete wird noch gesehen in einer ganz bestimmten Aktion, die ausgedrückt wird durch seine jeweilige mudrā. Jeder der scheinbar lässigen Handbewegungen, in die künstlerisch beruhigend oder die Ruhe der Gesamtgestalt akzentuierend die Körperform verläuft, liegt doch ideell, intellektuell erfaßt, eine ausgesprochene

[1] Dies tritt noch augenfälliger hervor, wenn man einmal eine ganze Wand eines buddhistischen Höhlentempels (siehe auch die von Indien beeinflußten chinesischen!) im großen Überblick betrachtet. Die ganze Wand wirkt belebt, verarbeitet durch eingelegte Medaillons (Nischen) in unübersehbarer Form- und Gestaltenfülle.

momentane *Tätigkeit*, eben ein Gestus zugrunde: entweder die mudrā des Segnens oder Predigens oder Schutzgewährens oder der Erdanrufung oder der Meditation [1]. Unterstrichen wird meist noch die innere Anteilnahme Buddhas an dem jeweiligen bestimmten Vorgang durch den Gesichtsausdruck: durch die lebhafte Schwingung der Mund-, der Brauen- oder der Liderlinie. Also kann sich auch der Buddhismus niemals dazu entschließen, sein Ideal des Vollendeten unbewegt, d. h. ohne bewußte und bestimmte Tätigkeit darzustellen.

Aber nicht nur in der bildlichen Darstellung, sondern auch in seinen Wortsymbolen bringt der Buddhismus zum Ausdruck der Vollkommenheit keine statischen, sondern Bewegungsmetaphern: das Höchstzuverehrende ist das Rad der Lehre, das in Bewegung gesetzt ist oder die Fußspur des Wandels des Vollendeten.

Kurz: wir sehen nicht allein in Vor-Sāṃkhya-Zeit, sondern durchweg durch das gesamte Denken Indiens, nicht allein im Reiche des Empirischen, sondern ebenso in den über-empirischen und transzendentalen Spekulationen, daß sich der Inder niemals ernstlich frei gemacht hat von dem Bewegungsideal und daß nirgends ein reines Ruhe-ideal sich veranschaulicht oder symbolisiert. Ausgehend von dieser Tatsache müßte man die philosophischen Spekulationen über den Puruṣa des Sāṃkhya und über das buddhistische Nirvāṇa überprüfen, ob sie tatsächlich ein absolutes Ruhe-ideal enthalten.

---

[1] Die mudrā der Meditation spiegelt zwar keine nach *außen* gerichtete Tätigkeit wieder, aber sie ist Ausdruck *innerer* gestraffter Spannung, Konzentration, Energie, oder in sich zurückflutender, kreisender Lebenskräfte, also nicht absolute Ruhe.

DIE BEDEUTUNG DER BEGRIFFE „WIEDERKEHR" UND „WIEDERHOLUNG" IM INDISCHEN DENKEN.

Wiederkehr ist das Wieder-eintreten eines schon bekannten Objektes. Wenn der Beobachter mehr als einmal diesen Vorgang des Wiedereintretens konstatiert hat, so sieht er in dieser mehrmaligen Wiederkehr einen gesetzmäßigen Ablauf: der Vorgang wiederholt *sich* (intransitiv). In Analogie zu der aus der anschaulichen Beobachtung gewonnenen Gesetzmäßigkeit erschließt er ähnliche Gesetze auch im empirisch nicht Feststellbaren, in dem der Beobachtung sich Entziehenden.

Wiederholung (transitiv): Aus der konstatierten Gesetzmäßigkeit des Sichwiederholens objektiver Vorgänge leitet der Mensch fernerhin für sich die Möglichkeit ab, dies Gesetz zweckhaft anzuwenden: *er* wiederholt, d. h. er führt seinerseits Gesetzmäßigkeiten herbei, analog der beobachteten und erschlossenen Wiederkehr.

Vielleicht sind nirgends die durch primitive Welt*anschauung* gewonnenen Beobachtungen so lebendig und konsequent in das Geistesleben übertragen und ausgewertet worden wie in Indien.

Die vorliegende Untersuchung der Begriffe „Wiederkehr" und „Wiederholung" sei erneut ein Hinweis darauf.

I. WIEDERKEHR.

Der Begriff Wiederkehr geht in seiner Entstehung zurück auf die Anschauung der Periodizität des Naturgeschehens. Die elementaren Vorgänge der Umwelt, der Wechsel von Tag und Nacht, die Reihenfolge der Jahreszeiten, der Lauf der Gestirne sind eindrucksvolle Beispiele und haben wohl ursprünglich den Anlaß zur Konstatierung von Gesetzmäßigkeiten überhaupt gegeben. Die Betrachtung der belebten und unbelebten Natur gab dem Geist eines Volkes, das in einem so unmittelbaren Naturzusammenhang und Naturgefühl lebt wie die Inder, vielfache Anregung zur Beobachtung wiederkehrender Erscheinungen. Wie im Generationswechsel der Pflanze — und hier am sinnfälligsten — so kehrt ein und derselbe Typ auch in der Tierwelt, in der Rasse oder Gattung immer wieder, sowohl im räumlichen Nebeneinander als auch im zeitlichen Nacheinander der Geschlechter. Aus diesen augenfälligen Gesetzmäßigkeiten werden nun weitreichende Analogieschlüsse zu Anschauungs-

systemen durchgearbeitet und auf kosmologische, eschatologische und empirisch-religiöse Gebiete gezogen.

Für indische *Kosmologie* ist die Gesamtwelt, die Summe der Individuen, makrokosmisch gesehen, selbst auch nur ein Individuum, das den Typus für unendlich viele Welten in Raum und Zeit abgibt. Also wird eine räumlich und zeitlich unbeschränkte Wiederkehr des einen Typus „Welt" in indischer Kosmologie angenommen.

Nun schließt aber der Begriff Wiederkehr keineswegs die Forderung nach absoluter *Gleichheit* der wiedereintretenden Erscheinung ein. Schon wesentliche *Ähnlichkeit* im Gesamtäußeren oder in der Konstanz von hervorragenden Eigenschaften — der Materie oder der Wirkung — zweier oder mehrerer Erscheinungen bedeuten für den Inder eine Wiederkehr [1].

Es ergeben sich daraus für den Inder zwei logische Denkformen, die er besonders pflegt: Der *Vergleich* und darüber hinausgehend: die *Analogie* [2]. Der Vergleich setzt voraus die Wiederkehr einer und der gleichen Eigenschaft unter sonst anderen Verhältnissen, also eine im zeitlichen *Neben*einander wiederkehrende *Eigenschaft*. — Die Analogie dagegen gründet sich auf der Beobachtung von der Wiederkehr ähnlich verlaufender *Vorgänge*, wobei der erste bekannte Vorgang abgeschlossen, bis zu Ende beobachtet vorliegt, wenn man den zweiten an ihm mißt. — Diese beiden Erkenntnismittel, in denen latent das Prinzip von der Wiederkehr postuliert ist, finden ihre Anwendung bei der Annahme der Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos. Nicht nur werden einzelne Teile des Mikrokosmos einzelnen Teilen des Makrokosmos gleichgesetzt (Auge = Sonne, Haare = Kräuter und Bäume), sondern es werden auch *zusammenhängende* Vorgänge des menschlichen Lebens in Beziehung gesetzt zum Makrokosmischen (z. B. in der Astrologie).

Auch über ein individuelles Einzelschicksal hinaus nimmt man Verbindungen an, nicht nur in den Makrokosmos hinein, sondern auch innerhalb einer vom mikrokosmischen ausgehenden Reihe auf Grund des Prinzips der Wiederkehr. So vergeht der Mensch nicht im Tode, sondern wird in verschiedenartigster Gestalt, aber unter Erhaltung eines Ichkerns wiedergeboren: er kehrt wieder.

Die *Karma*lehre baut die Wiedergeburtslehre aus auch auf psychologisch-*ethischem* Gebiet. Hier kehrt die in einer Existenzform gewonnene ethische

---

[1] Zu bemerken ist der Unterschied in der Wiederkehr z. B. der Sonne und der Gestirne einerseits und der Jahreszeiten andererseits und endlich eine dritte Art: in der Wiederkehr der Pflanzen und Tiere. — Im ersten Falle handelt es sich um eine Wiederkehr im eigentlichen Sinne, nämlich ein Wiedererscheinen eines und desselben Dinges. Bei dem zweiten Beispiel der Jahreszeiten kann nur von einem Wiedereintreten derselben *Wirkungen* die Rede sein und im dritten Falle bei Pflanzen und Tieren ist nur eine Wiederkehr derselben *Eigenschaften* an einem anderen Individuum festzustellen.

[2] Auffallende Bevorzugung des Vergleiches (Metapher) in jedweder künstlerischen und wissenschaftlichen Ausdrucksform; auffallende Würdigung der Analogie einerseits im Kult und Ritus, andererseits in den Schlußformen der formalen Logik in Indien.

Prädisposition wieder, die sich dann in jeder beliebigen Verkörperung gleichsinnig auswirkt.

Auch in *theistisch-religiösem* Gedankenkreis, einerseits eng verwachsen mit der Karmalehre, andererseits aber auch in Verbindung mit kosmologischen Vorstellungen, steht der Gedanke der Wiederkehr im Vordergrund. Später Buddhismus und Hinduismus lehren die periodische Wiederkehr der Erlösergestalt: die Vervielfachung der religiösen Konzeption des Bodhisattva in Raum und Zeit und das Wiedererscheinen der Hindugötter, z. B. in den Avatāras des Viṣṇu.

So finden wir in allen weltanschaulichen Konzeptionen Indiens, in den naturwissenschaftlichen, in den makrokosmischen, in den eschatologischen, in den ethischen, überall eine Abneigung gegen die Betrachtung des *isolierten* Falls und ein Betonen des wesenhaften Verknüpftseins, wie es in der Beobachtung der Wiederkehr zutage tritt. Eine psychologische Folge dieser Tendenz ist eine Distanz und Objektivierung gegenüber dem Einzel-erleben, auch dem eigenen, weil das Einzelne gewertet wird als ein verschwindender und daher bedeutungsloser Teil in der Vielheit.

In allen bisher betrachteten Fällen handelt es sich um die an sich als Gegebenes vorhandene, resp. erschlossene Vielheit (einmalige, mehrmalige Wiederkehr), um einen *spontanen* Wiedereintritt, keinen zweckhaften, mit Absicht herbeigeführten.

II. WIEDERHOLUNG (IM TRANSITIVEN SINNE).

Eine solche zweckmäßige, mit Absicht herbeigeführte Wirkung der Wiederkehr — also eine Anwendung der Wiederholung — liegt vor schon in den frühen Stadien des *magischen* Denkens. Der magische Zauberer, der hypnotisierende Medizinmann arbeitet mit der Wiederholung als Suggestivmittel. Wenn der Zauberer der Frühzeit und der Rezitator der späten magischen dhāraṇī-Texte etwa sein „muru, muru, curu, curu" usw. murmelt, oder seine gleichmäßig sich wiederholenden Gesten anwendet, so übt er eben durch die Wiederholung eine gewisse Beruhigung aus, die bei genügend lange fortgesetzter Anwendung eine einschläfernde Wirkung hat. Neben der Beruhigung bewirkt der Zauberer durch Wiederholung aber auch, sobald er voll sinntragende Worte hierzu verwendet, daß das, was wiederholt wird, in das Hirn gleichsam mechanisch eingehämmert wird und so haften bleibt.

Eine andere magische absichtliche Verwertung des Wiederholungsgedankens finden wir im Analogiezauber. Er gründet sich auf die magische Vorstellung, daß zwei Dinge, die wiederholt werden, d. h. wo das eine dem andern, dem Vorbild nachgeahmt wird, eben dadurch beide innerlich miteinander verknüpft und so durcheinander fluidal beeinflußt werden. So soll die symbolisch-magische Vorwegnahme eines Vorganges die Wirkung haben, den beabsichtigten Vorgang gleichsam als Wiederholung realiter dann herbeizuführen, bzw. seinen Ablauf in der vorgezeichneten Form zu beeinflussen. Dies ist die

Tendenz des Analogiezaubers allgemein und speziell auch in seiner Form als Bildzauber, wo alle Manipulationen am *Ab*bild gleiche Wirkung am lebendigen *Ur*bild hervorrufen sollen [1].

In ähnlichem Sinne wie in den früh-magischen Kulten finden wir in den literarisch fixierten Texten des Ṛgveda und in den spätbuddhistischen Litaneien die Wiederholungen systematisch angewandt. Sie dienen vorzüglich zur Einprägung des Inhaltes. So z. B. gibt es in den buddhistischen Texten systematisch angewandte Wiederholungen in der Art, daß Frage und Antwort bis auf die naturbedingte Abweichung übereinstimmen, oder daß in stereotyper Einleitungsformel und refrainhafter Endformel immer wieder die gleichen Situationen ausgemalt werden. Ebenso wirken in diesem Sinne die stereotypen Attribute des Buddha als „Sugata", „Tathāgata", oder als „Erhabener" und „ernst bedacht und Vollbewußter" usw. Sie sollen ein eindeutig fixiertes unveränderliches Bild des Erhabenen selbst, seiner Umgebung und seiner Lehre einprägen. — Hiergegen bezwecken die Wiederholungen der Halbverse im Ṛgveda literarischere Wirkungen; sie bieten gleichsam die Anwendung eines einmal als *poetisch* anerkannten Rezeptes, etwa im Sinne unserer Meistersinger, sind weniger suggestiv-religiös. — Wenn also auch dasselbe Mittel der Wiederholung im Ṛgveda wie in den buddhistischen Erbauungstexten angewandt wird, so entspringt es doch beide Male aus nicht ganz gleichen Motiven: Im Ṛgveda handelt es sich mehr um ein künstlerisches Rezept, den einmal gewonnenen glücklichen Ausdruck für einen Gedanken beizubehalten; in den buddhistischen Texten dagegen mehr um die religiös psychologische Absicht, einen bestimmten Glaubensinhalt gerade durch die Gleichmäßigkeit der Aussage darüber desto fester einzuprägen.

Nicht zufällig, sondern bedingt durch die indische Vorliebe für die Wiederholung ist es, daß abendländische Indologen es sich zur Aufgabe machen können, *Konkordanzen* für diese und andere indische Texte aufzustellen (vgl. Bloomfield's Konkordanz zum Veda, und die im Erscheinen begriffene Pāli-Konkordanz von R. O. Franke, die Upaniṣad-Konkordanz von Colonel Jacob usw.

Von diesem Magisch-Literarisch-Religiösen aus ergeben sich zweckhafte Auswertungen des Wiederholungsgedankens hinein ins Literarisch-Formale (was später noch zu besprechen ist), hinein ins Inhaltlich-Psychologische.

Wie der Magier sich der Wiederholung bedient, um eine suggestive Beeinflussung im Sinne des Einschläferns und Einhämmerns bei *anderen* herbeizuführen, so wendet der Yogin dieselbe Methode an, um *sich selbst* von der Umwelt zu lösen und sich dann in sich selbst zu konzentrieren. Durch ständige Wiederholung derselben Bewegung, derselben Körperstellung oder durch ständiges Fixieren desselben Gegenstandes werden die Sinne gleichsam ge-

[1] Dinge, die einander ähnlich sind in Form, Farbe oder Zahl, stehen nach magischer Vorstellung so eng miteinander in Verbindung, daß die an dem einen vorgenommene Veränderung sich durch eine Art fluidaler Übertragung zwangsläufig auch an dem anderen vollziehen muß.

bunden und somit von der Umwelt abgezogen und dann als — zweite Stufe — in das so von Störungen befreite Hirn der einzuprägende Inhalt durch Wiederholung eingehämmert. — Bei den *Askese*-Übungen dient überdies die Wiederholung noch insbesondere dem Zweck des *Trainings;* nicht nur passives Einschläfern der Sinne, sondern Abstumpfen und Abhärten gegenüber Schmerzen und Strapazen ist der Zweck der Wiederholung.

Die Geisteseinstellung der *Meditation* ist ebenfalls eine Anwendung des Wiederholungsprinzips. Das Resultat des Denkens steht von vornherein fest und wird durch Wiederholung gleichsam immer wieder anschaulich vor Augen gebracht und somit erfaßt; nicht wie bei uns werden Resultate erreicht durch allmähliches Fortschreiten von einem Gedanken zum andern, wobei uns jede Stufe ein *neues* Resultat lehrt. *Man könnte sich vielleicht den Gegensatz zwischen indischer und westlicher Denkmethode an folgendem Bild klarmachen: Der Inder macht die einmal intuitiv gewonnene Erkenntnis gleichsam zum Mittelpunkt eines Kreises und zieht hieraus immer neue Radien, die nur durch ihre Richtung abweichen, alle aber in derselben Ebene liegen. Für den Europäer ist eine Erkenntnis nur eine Stufe zu einer weiteren, zu der er emporsteigt, ohne bereits das Ziel, resp. den Umfang der Erkenntnis im voraus zu überschauen. — Ständiges Wiederholen desselben Inhalts führt für den Inder zur Vertiefung, zum restlosen Einswerden mit diesem: so gelangt er zu seinen Erkenntnissen.*

Das Lernen als Aneignung ist für ihn ein Auswendiglernen, gleichsam ein Aufspeichern von Formeln, die erst durch Meditation Gehalt gewinnen. Die pädagogische *Lehrmethode*, die noch heute in indischen Panditschulen angewandt wird, ist ein Lehren bzw. Lernen auf Grund derartiger Wiederholung.

Wie hier in den Lehrmethoden, so wird auch bei manueller Betätigung in der *Berufstechnik* die Wiederholung als Vervollkommnungsmittel bewußt gepflegt. Die Arbeit wird deshalb bis ins Kleinste spezialisiert, damit man desto schneller zur Wiederholung und dadurch desto schneller zur Vervollkommnung gelangt. Dies ist die wirtschaftlich technische Seite des indischen Kastenwesens: die *Berufsinzucht* durch Wiederholungstechnik. — Daneben kommt in der indischen Kaste auch noch eine zweite Anwendung des Wiederholungsprinzips zur Geltung. Sie erstrebt auch in *physiologischer* Hinsicht durch ständige Wiederholung eine Potenzierung *(körperliche Inzucht)*. Die indische Kaste ist zugleich *Geburtsgemeinschaft* und *Berufsgemeinschaft*. Durch ihre strengen Inzuchtgesetze zwingt sie zu einer ständigen Wiederholung und dadurch Potenzierung einerseits der *Art*, andererseits der *Berufstechnik*.

Wie das Prinzip der Wiederholung inhaltlich auf magischem, religiösem, psychologischem und sozialem Gebiet eine Rolle spielt, so findet es auch einen spezifischen Ausdruck im *Formal-Künstlerischen*, das vorzüglich in Indien ein klares Spiegelbild der inhaltlichen Tendenzen ist. Die Wiederholung des gesprochenen Wortes hat, abgesehen von der inhaltlichen Suggestivwirkung, auch eine ästhetisch-rhetorische, die noch da zur Geltung kommt, wo die Inhaltsbedeutung zurücktritt. Dies ist der Fall bei der in Indien besonders gepflegten Wiederholung

von *Konsonantengruppen*, *Anfangskonsonanten* (Alliteration) oder *Vokalwiederholung*, die ein akustisch-phonetisches Wohlbehagen dadurch hervorbringt, daß die Klangfarbe des Wortes und Satzes (hell, dunkel; hart, weich) gleich bleibt und dadurch zu bewußter und gewollter Wirkung kommt. (Man denke an die raffinierten Klangwirkungen in der Hoch-Zeit des indischen Kāvya-Stils).

Eine ähnliche, ästhetische, aber *grammatisch* ausgedeutete Wiederholungswirkung bringt auch die indische Prosa im Sanskrit und den Volkssprachen aus Gründen der Schönheit und der bequemeren Sprechbarkeit immer wieder hervor. Wort*ausgang* gleicht sich an Wort*anfang* an, Wortanfang nimmt gleichsam wiederholend die Artikulationsart und Artikulationsstelle des vorangegangenen Wortendes auf (Dental induziert einen Dental-Laut, mediae eine mediae, tenuis eine tenuis). Einmal ist es in indischer Grammatik eine *pro*gressive, einmal eine regressive Assimilation, immer aber — in einzigartiger Konsequenz durchgeführt — erfordert für indisches Ohr die Phonetik eine Angleichung, Ausgleichung, eine Wiederholung.

Ein weiterer Ausbau und zwar der offensichtlichste des formalen Wiederholungsstrebens in Indien, beherrscht die indische *Architektur* und indische *Plastik*. In indischer Architektur finden wir durchgehend in nie sich erschöpfender Wiederholung einige wenige Grundformen des religiösen Baus, wie z. B. die Rundform des Stūpa oder die kasten-sarkophagähnliche Gestaltung des rechteckigen Tempels. — Gerade bei dieser letzten Form tritt vorzüglich die Tendenz zur Wiederholung auch in der Aufteilung der Einzelflächen hervor: *eine* horizontale Reliefschicht schiebt sich über die andere horizontale Reliefschicht; Wiederholung ist gegeben durch die schichthafte Aufteilung der Fläche, die die im Vertikalen sich ergebende Ungleichheit durch die Größenverhältnisse der Figuren mittels einer abschließenden Horizontale in die Gleichmäßigkeit sich wiederholender Bänder zurückwirft. Wie im Weltanschaulichen der Makrokosmos sich anscheinend im Mikrokosmos wiederholt, resp. vice versa, so liegt auch eine ähnliche Wiederholung, makro-mikrokosmisch im architektonischen Sinne, im indischen Tempel vor. So wird die *Gesamt*architektur des Tempels im Kleinen in den Eckturmaufsätzen kopiert (z. B. die Maiskolbentürmchen des Orissastils), oder die gewölbte Bohlen-Überdachung des Gesamttempels wiederholt sich in der Ornamentik der kleinen aufgesetzten Zierdächer.

Ferner liegt auch in den einzelnen Zweckformen der Architektur*teile* in Indien ein ausgeprägtes Streben zur Angleichung, zur Wiederholung; Tür und Fenster werden einander angeähnelt, die Fenster scheinen nur eine Wiederholung der Türformen. Erstens gleichen sich Tür und Fenster in den alten indischen Tempeln dadurch, daß sie beide nur als leere Hohlformen wirken ohne Verschluß und Füllung, zweitens stimmen sie in der *Form* durchweg überein und drittens in der *Anordnung*. Nur *eine* Seite des Tempels ist mit Fenstern und Tür versehen; die anderen Seiten zeigen keine Öffnungen. Und auch innerhalb dieser einen, Fenster und Tür enthaltenden Seite des Tempels sind Fen-

ster und Tür so angeordnet, daß sie durchaus das Streben nach Wiederholung zeigen, gleichsam sich gegenseitig vervielfältigend wirken; die Fenster sind oberhalb der Tür schicht-etagenweise übereinander angeordnet.

Ebenso wie die *Architektur* ästhetische Wirkung durch Wiederholung der Formen anstrebt, zeigt auch die *Plastik* aus ästhetischem oder religiös-inhaltlichem Bedürfnis heraus ein ausgesprochenes Streben nach Wiederholung. Die buddhistischen Tempel, etwa die Anlagen des Borobodur in der indischen Einflußsphäre des Inselarchipels, zeigen an den Außenfassaden Buddha- und Bodhisattvastatuen in Nischenreihen gleichmäßig nebeneinander; oder der Innenraum des indischen Tempels bietet wiederholende Häufung von Kultgrotten und innerhalb einer einzelnen Kultgrotte selten eine einzelne Figur, sondern Gruppenbildung; auch an der Einzelfigur Häufung von Gliedmaßen: Vervielfältigung von Köpfen, Armen usw.; so ist auch in indischer bildender Kunst dem weltanschaulich bedingten Wiederholungsstreben prägnanter Ausdruck gegeben.

Die indische Ästhetik sieht also entsprechend ihrer weltanschaulichen Grundlage in der Wiederholung eine von der Naturwahrheit her bedingte Notwendigkeit, und so einen Wert. Sie darf sich bis zur Monotonie — wenigstens für unser Gefühl! — steigern. So liebt indische *Kunstdichtung* in der Stoffwahl durch Jahrhunderte hindurch die gleichen dichterischen Vorlagen (Rāmāyaṇa- und Mahābhārata-Motive), in der Einzelschilderung gleichartige Ausmalung der Landschaften, Szenerie, Paläste usw., der gleichen Situationen, etwa im Drama die im wesentlichen stets stereotypen Liebes-, Erkennungs- und Intriguenszenen zwischen dem König, seiner Geliebten und den Nebenfrauen. — Wiederholung herrscht auch in der Typenschilderung: immer wieder erscheint der leichtsinnig-liebenswürdige König, sein verschlagen listiger Freund usw.

Dieser Hang zur Wiederholung tritt für unser Gefühl noch eindringlicher da hervor, wo die durch die Worte bedingten natürlichen Variationen fortfallen: auf dem Gebiet des *Tanzes*, der *Pantomime* und der *Instrumentalmusik*. Der besondere Reiz besteht hier vorzüglich in der magisch-suggestiven einschläfernden oder durch Monotonie stigmatisierenden Wirkung, die wiederum eine Folge der Wiederholung ist.

Zusammenfassend:

Wiederkehr, die den primitiven Beschauer die Betrachtung der Natur lehrt, gestaltet sich in Indien, das alles Ursprünglich-Erschaute durch die Jahrtausende hindurch bewahrt und dabei bis ins Raffinierteste durcharbeitet, zum *Wertmaß*, deshalb zur bewußt geübten Wiederholung, zur voll ausgemünzten Zweckmäßigkeit und Wertigkeit des Wiederholungsprinzips im Religiösen, im Psychologischen, im Künstlerischen, im Pädagogischen, im Grammatischen, im Sozialen. Die der Natur abgelauschte *Gesetz*mäßigkeit wird postuliert als *Zweck*mäßigkeitsprinzip für jedwede irrationale und rationale Betätigung.

DIE DINGBEZIEHUNGEN IN DEN ALTEN UPANIṢADEN.

(EINE METHODOLOGISCHE VORUNTERSUCHUNG.)

Wir wählen absichtlich das farblose Wort „Dingbeziehungen", da sich schon am Treffpunkt der makrokosmischen (Ṛgveda-), der Ritual- (Brāhmaṇa-) und der psychologischen Periode, in den alten Upaniṣaden, ein vielfältiges Netz von Beziehlichkeiten von einem Ding zum anderen spinnt, Beziehlichkeiten, von denen die gemeinhin immer wieder hervorgehobenen Identifikationen nur ein verschwindender Teil sind (der auch noch nicht ganz durchforscht ist!). Vielleicht ergibt sich, wenn man die einzelnen Fäden des Netzes sondernd herauszieht, erst einmal eine *Korrektur des allgemeinen Urteils, daß diese sogenannten Identifikationen der Brāhmaṇas und alten Upaniṣaden zum größten Teil willkürlich sind und unerklärbar für uns bleiben müssen.* Daneben ergibt sich die Aufgabe, außer den Identifikationen auch noch die übrigen Dingbeziehungen zueinander klar zu legen. Wenn es uns jetzt auch nur gelingt, den Wirrwarr ein wenig zu ordnen, so können wir bei weiterer Fortsetzung der Arbeit die Hoffnung haben, künftig noch einen größeren Teil der verknoteten Fäden zu entwirren.

EINLEITUNG. (ÜBERBLICK.)

Vorerst einmal ist es nötig, die Beziehungen von zwei Dingen zueinander daraufhin zu untersuchen, ob es sich um zwei *selbständig* nebeneinander bestehende oder um zwei voneinander *abhängige* Dinge handelt, und unter diesen beiden Hauptgesichtspunkten gilt es, noch weitere Unterabteilungen festzulegen. Indischer Grundanschauung entsprechend ergibt sich eine Scheidung zwischen der *geschlossenen* einmaligen Einzeldingform, resp. einer Reihe von Einzeldingformen, und dem in *kontinuierlicher Bewegung* gesehenen Ding: dem Ding in seinem Werde-, Sein- und Vergehen-Stadium und seiner Funktionsbewegtheit. So sondern wir zunächst einmal Dingbeziehungen von *unabhängig* nebeneinanderstehenden, *ruhenden* Dingformen von den Beziehungen zwischen den voneinander *unabhängigen bewegten* Dingveränderungen (1. Teil), ferner ergeben sich entsprechende Unterabteilungen von Dingen, die zueinander im Abhängigkeitsverhältnis stehen (2. Teil). Wir betrachten also die in Beziehung gesetzten Dinge statisch und dynamisch zunächst in ihrem Unab-

hängigkeitsverhältnis zueinander, dann unter gleichen Gesichtspunkten in ihren gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen.

Neben dieser Betrachtung der *Dinge an sich* ergibt sich vom Standpunkt des *Beobachters* aus noch ein weiteres Einteilungsprinzip, das sich in das Gesamtschema des ersten und zweiten Teiles einfügen muß, nämlich die Untersuchung über die *Erkenntnismittel*, auf Grund deren die Beziehungen aufgesucht sind, die Frage nach dem Herkunftsgebiet, dem die tertia comparationis entnommen sind (rational logische, psychologische, irrational magische, ästhetische Vergleichspunkte). Dieses ganze Schema der Dingbeziehungen ist zu ersehen aus den alten Upaniṣaden selbst und bei weiter geführter Untersuchung wäre es sicherlich noch eingehender zu spezialisieren.

I. TEIL.

(Beziehungen der voneinander *unabhängigen* statischen und dynamischen Dingformen zueinander.)

Die nächstliegenden Dingbeziehungen sind diejenigen, die anschaulich erfaßbar sind: Vergleiche, Metaphern = Dingbeziehungen zwischen zwei geschlossenen, unabhängigen Dingformen, wie wir sie bei allen Völkern in ähnlicher Weise finden, z. B. Beziehungen auf Grund der Gestalt, der Farbe (Augensinn), des Tones (Gehörsinn), des Materials (Tastsinn). So wird u. a. (Chānd. Up. III, 15, 1) der Weltraum verglichen mit einer Truhe: der Boden ist die Erde, der Luftraum die Höhlung, die Kanten die Himmelspole und der Himmel die obere Höhlung[1] *(Form*vergleich). — Ein weiteres Beispiel für einen Vergleich auf Grund des Augensinns (Farbe *und* Form) bietet die Stelle Chānd. Up. III, 1, 1. In dem Himmel (Bienenstock) ist die Sonne der goldgelbe Honig, eingebettet in die Waben (= Luftraum) usw. — Ein Augensinn-Vergleich, bei dem die *Farbe* das tertium comparationis bildet, ist der zwischen den buntfarbig vorgestellten Herzensadern und den Spektralfarben der Sonne (Chānd. Up. VIII, 6, 1). — Ein Beispiel für einen Vergleich auf Grund des *Tastsinns* bietet die Stelle Bṛ. Up. II, 5, 1 ff., wo die Erde gleichgesetzt wird dem Körper, das Wasser dem Samen, und der Wind dem Odem. — Diese Vergleichsmöglichkeiten, die auf Grund der reinen, lediglich konstatierenden Sinneswahrnehmungen entstanden sind, entwickeln sich bei den Indern erst später zu *wertenden* Vergleichen, zu Vergleichen, die zwar aus dem Sinneseindruck gewonnen sind, aber in der späteren indischen Kunstdichtung mit einem ästhetischen Gefühlswert versehen werden (vgl. Daṇḍin's Kāvyādarśa II, 83, 94 usw.). Hier wird z. B. das Antlitz der Geliebten in Parallele gestellt zur Mondscheibe und Lotosblume (auf Grund des weißen Schimmers), aber

[1] Hier liegt die aus der Anschauung gewonnene kosmographische Auffassung zugrunde, daß die Erde eine Fläche, der Himmel darüber gewölbt ist.

über die objektive Konstatierung hinausführend mit der gefühlsmäßigen Absicht, durch den Vergleich den ästhetischen Wert zu betonen [1].

Diese Art wertbetonter ästhetischer Vergleiche findet sich ausgeprägt in den alten Upaniṣaden noch nicht, wohl aber existiert auch hier schon der Vergleich auf Grund der Wertung, zwar nicht der ästhetischen, doch aber der rational empirischen oder weltanschaulichen Gleichwertungen zwischen zwei Dingen oder Dingreihen. So wird z. B. Taitt. Up. III, 1 f. das Brahman mit der Nahrung verglichen, weil durch beide alle Wesen entstehen, leben und im Tode in sie zurückgehen.

Ein besonders gepflegtes Spezifikum des indischen Geistes, vor allem dieser Frühperiode, sind aber *die* Beziehungen zwischen unabhängigen Dingformen, die gewonnen sind auf Grund *magischer* Erkenntnisse. Zahl ist eine von dem Ding selbst unabtrennbare Eigenschaft [2]; jede *Eigenschaft* eines Dinges aber wird als *Teil* desselben betrachtet, und jeder *Teil* spiegelt nach magischem Glauben das *Gesamtwesen* wieder. So folgt aus einer zahlenmäßigen Gleichheit der *Teile* eine Gleichheit der *Dinge*. Ausschließlich aus diesem Grunde wird z. B. der fünfteilige Sāman in Beziehung gesetzt zu den fünf Jahreszeiten und zu sonstigen fünfgeteilten makrokosmischen und mikrokosmischen Einheiten (Chānd. Up. II, 2, 1 ff. u. II, 11, 1 ff.).

Wie die Zahl, so ist auch der *Name* nach magischem Glauben ein Teil des Wesens, folglich fernerhin gleich dem Wesen selber. Daher die vielen Beziehungen zwischen zwei unabhängigen, anderweitig unvergleichbaren Dingen auf Grund des Namens — oder noch häufiger (pars pro toto) auf Grund des Silben- und Lautgleichklangs; dies ist der Sinn der vielen sogenannten *etymologischen Vergleichs-Spielereien* (vgl. z. B. Chānd. Up. II, 8, 1 ff. oder Chānd. Up. I, 2, 10—12 ff. usw.).

Eine dritte magische Dingbeziehung, die zur Wesensgleichheit gesteigert wird, ergibt sich aus der räumlichen Lage der Dinge zueinander: *räumliches Berühren bewirkt Wesensgleichheit zweier Dinge*, weil sie nach magischer Vorstellung fluidal aufeinander einwirken, überströmen können (vgl. z. B. Śat. Br. IV, 6, 7, 1: „. . . Die Ṛgverse sind diese [Erde], denn man rezitiert sie auf ihr. . . ."). — Ein besonderer Ausbau des magischen Gedankens der Wesens-

[1] *Diese ästhetische Wertung wird nicht, wie bei uns meist, rational begründet, sondern sie schwingt unausgesprochen mit.* Unsere üblichste Art des ästhetischen Vergleichens ist z. B.: „Du bist wie eine Blume, *so hold und schön und rein*." Beim Inder dagegen *fehlt* der Nachsatz, der in den angeführten Eigenschaften die wortformulierte Begründung des Vergleichs enthält. Der Inder führt meist nur das Bild des verglichenen Dinges vor Augen, das durch seine stärker empfundene Anschaulichkeit ohne weiteres bei der Nennung beider Vergleichsdinge schon gleiche Begleitgefühle auslöst. — Wird die Begründung einmal doch ausdrücklich gegeben, so erscheint sie nur als künstlerische Finesse in der Übersteigerung.

[2] So auch noch im Nyāya-Vaiśeṣika-System vgl. *H. Jacobi*, „Die Entwicklung der Gottesidee" S. 61 f.

gleichheit durch Berührung ist die Gleichsetzung durch *Nacheinander*beziehung, d. h. durch die Berührung in der Zeit wie im Raum. (Chānd. Up. II, 11, 1 ff. werden die *zeitlich* aufeinanderfolgenden Teile des Sāman-Liedes einerseits gleichgesetzt mit *räumlich* einander benachbarten Teilen des Kosmos und dem *Neben*einander der psychischen Funktionen, andererseits mit *zeitlich* aufeinander folgenden Phasen des Sonnenlaufs und der Jahreszeiten oder der kausalen Abfolge der Gewitterbildungselemente usw.)

Aus diesem magischen Gedankenkreis erklärt sich auch das Spezifische der Beziehungsetzung in engster Form, in der Form der *Identifikation*. Gleichheit einer *Eigenschaft* wird hier zur Gleichheit des *Wesens* auf Grund des Satzes pars pro toto, während bei uns zwei Dinge, die eine *einzelne* übereinstimmende Eigenschaft haben, dadurch noch nicht als wesensgleich empfunden werden. So erwachsen die Gleichsetzungen Ātman-Brahman zu absoluten Identifikationen, wenn sie für *einzelne* Eigenschaften begründet sind.

Aber neben dieser *magischen* Identifikationsmöglichkeit auf Grund einer einzelnen zum Wesen erhobenen Eigenschaft gibt es noch eine religions-psychologische Identifikationsmöglichkeit, die einer irrationalen Gesamtwertung des einen sowohl als des anderen entspringt. Dasjenige, was als Inbegriff = summum der einen religionsgeschichtlichen Periode erfaßt worden war, wird mit dem nunmehrigen religiösen Hauptbegriff = summum identifiziert. So beruhen die Ātman-Brahman-Identifikationen der Upaniṣaden teilweise auf begründeten *Eigenschafts*-Identifikationen, teilweise auf unbegründeten *Wertungs*-Identifikationen: das *psychologische* Summum (Ātman) ist gleichzusetzen dem *rituellen* Summum (Brahman), wie in der Brāhmaṇaperiode auch schon das damals neue rituelle Summum dem *makrokosmischen* Summum (Ṛgveda-Gott) gleichgesetzt worden war aus dem religions-psychologischen Bestreben, das eigene Neue an das gewohnte Alte anzuknüpfen.

Diese aus religions-psychologischem Bedürfnis entstandenen Gleichsetzungen zweier artverschiedener Summa führen auf Grund des śabda (autoritativer Aussage) aber zu vollgültig empfundenen Wesens-*Identifikationen* beider Dinge; analog wird in der späteren systematischen indischen Logik der religiösen autoritativen Behauptung *(śabda, āptavacana)* absoluter Wahrheitswert neben den Erkenntnismitteln: Wahrnehmung und Schlußfolgerung gleichberechtigt eingeräumt.

Am verbreitetsten in indischer Frühzeit sind wohlgemerkt jedoch die Beziehungen zwischen unabhängigen, aber *bewegten* Dingen. Vorgang wird mit Vorgang gleichgesetzt [1]. Es werden z. B. die einzelnen Phasen des Sāman-Absingens mit den einzelnen Phasen anderer Vorgänge in Beziehung gebracht, so mit den einzelnen Phasen der Feuerbereitung, der Begattung, des Sonnen-

[1] Hierdurch ergibt sich die größere Einheitlichkeit der indischen Vergleichsgruppen; es werden selten sprunghaft für den einen Gegenstand in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien aus verschiedenen Denksphären Vergleichsbilder gesucht; die einmal gewählten werden phasenhaft durchgeführt.

laufes oder der Gewitterbildung [1]. (Chānd. Up. II, 12, 1; II, 13, 1; II, 14, 1; II, 15, 1) oder auch es werden die verschiedenen Phasen des Sonnenlaufes mit der Feuerbereitung und dem Vorgang des Verbrennens in Parallele gesetzt, z. B. (Chānd. Up. V, 4, 1—2).

Bei den *statischen* Dingen stellten wir für die Vergleichsbeziehungen zwei Gruppen fest: erstens den Vergleich zweier Dinge auf Grund ihrer durch die Sinneswahrnehmungen ablesbaren ähnlichen Eigenschaften, und zweitens den Vergleich der Dinge, die beide, als in sich geschlossene Komplexe, entsprechende summa schlechthin sind; es ergibt sich auch eine zweifache Beziehung der bewegten Dinge zueinander: Vergleichsbeziehung zwischen Ding*vorgängen* einerseits und Ding*funktionen* [2] andererseits. — *Funktion* ist die wesensgemäße Tätigkeit eines Dinges = der dynamische Dingkomplex, den man durch unendlich viele Glieder des Vergleichs gleichwertig *neben*einander beliebig illustrieren kann, während der *Entwicklungsvorgang* eines Dinges gebunden und erschöpft ist durch seine zeitliche Begrenzung in Anfang und Ende und dementsprechend auch der Vorgang der Vergleichs-Glieder zeitlich *nach*einander eingeordnet ist. Ein Beispiel für einen reinen Funktionsvergleich finden wir Kauṣ. Up. II, 1, wo Brahman mit Prāṇa-Ātman in verschiedenen *neben*geordneten Vergleichs-Gliedern verglichen wird auf Grund der Herrscherfunktion (beide = summum).

II. TEIL.

(Beziehungen zwischen voneinander *abhängigen* statischen und dynamischen Dingformen.)

Die Dingbeziehungen, die im ersten Teil der Arbeit betrachtet worden sind, decken sich im wesentlichen mit Vergleichen, Gleichsetzungen mehr oder minder fester Art, gesteigert bis zur Gleichsetzung in Form von Identifikation. — Wichtiger noch vom allgemein geisteswissenschaftlichen Standpunkt aus sind die Beziehungen zwischen voneinander *abhängigen* Dingen, das heißt zwischen zwei Dingen, bei denen das eine dem anderen zeitlich, logisch oder wertlich *voransteht*. Beide Dingformen sind nicht wegen ihrer gegenseitigen Abhängigkeit miteinander zur Deckung zu bringen; *niemals* also sind sie, wie es bei den voneinander *unabhängigen* Dingformen möglich ist, miteinander zu *identifizieren*. Verwunderlich scheint auf den ersten Blick, daß die Inder schon so früh zur Aufstellung des Kausalitätsgesetzes kommen (siehe z. B. in Chānd. Up. VI, 8, 3 ff. die Durchführung verschiedener Ketten von Ursache und Wirkung unter der Metapher von Wurzel und Schößling, und Chānd. Up. VII, 4, 2 die

[1] Als Ding-Vorgang kommt in den Upaniṣaden der *Entwicklungs*vorgang und der *Funktions*vorgang in Betracht.

[2] Oft allerdings lassen sich Funktions- und Entwicklungsvergleiche nicht säuberlich trennen, wenn eben Entwicklungsvorgang und Funktion, wie im Vergleich von der Feuerbereitung und Brennen, ineinander übergehen.

Aufstellung von naturwissenschaftlichen und psychologischen Kausalabfolgen). Weiterhin erstaunlich ist es, daß der scheinbar rein *naturwissenschaftliche* Gedanke der Kausalität ein *religiöser* Leitgedanke in Indien wird (vgl. z. B. die Karmalehre und die sogenannte Kausalitätsformel des Buddhismus, *pratītya-samutpāda*).

Es liegt auch schon diese Ausbildung der Kausalitätsvorstellung vorgebildet in der Upaniṣad-Zeit in der Lehre vom Urstoff und seinen Umwandlungen [1] (z. B. Chānd. Up. VI, 1, 3 ff.).

Das *naturwissenschaftliche* Dogma der Urstoffumwandlung ist auch *mythologisch* gewendet: es ist enthalten in den Schöpfungslegenden; in den Schöpfungsberichten wird nie aus dem Nichts geschaffen, sondern Schöpfung ist Umwandlung eines schon Vorhandenen (Puruṣa, Ātman, Ur-puruṣa, *Ur*-element); vgl. z. B. Bṛ. Up. V, 5, 1 und beliebig die übrigen vielen Schöpfungsberichte der alten Upaniṣaden [1].

Diese Umwandlung vollzieht sich häufig auch in Form eines *Opfers;* auch der die indische Frühzeit beherrschende Opfergedanke an sich, hängt eng mit der Lehre von der Umwandlung des Urstoffs zusammen: damit neue Formen entstehen können, müssen alte geopfert werden („Do ut des") (vgl. die gesamte Vor-Upaniṣad-Periode und Chānd. Up. V, 4, 2 und ff.) [1].

Die naturwissenschaftlich formulierte Grundthese dieser Urstoff- und Opfer-Lehre ist eben die Lehre von *Ursache und Wirkung*, d. h. die Umwandlung des Ersten (Ursache) zum Zweiten (Wirkung). Hier stehen also die in Beziehung gesetzten Dinge *nicht unabhängig* nebeneinander, sondern das Zweite ist *zeitlich* und *stofflich* abhängig vom Ersten.

Dieses Verhältnis vom Urstoff zu seinen Emanationen, das kosmologisch gewendet zur Schöpfungslehre, ritual zum Opfer führt, (naturwissenschaftlich auf der Lehre von Ursache und Wirkung fußt!) manifestiert sich auch im Gebiet des Magischen: als Gleichsetzung von *Teil und Ganzem* [2]. Jedes Ganze nämlich ist selbst Teil (im Hinblick auf den einen Urstoff, dessen Umwandlung es ist), und alle Teile untereinander, ob quantitativ auch verschieden, sind qualitativ gleich als Teile des Urstoffs. So verschwindet fast, wie oft in den Upaniṣaden zu beobachten, die scharfe Grenze zwischen Teil und Ganzem; eines wird ersetzbar durch das andere (vgl. z. B. Bṛ. Up. I, 4, 7: In jede seiner Funktionen: Sehen, Hören usw. ist der Ātman verteilt; aus jeder dieser

[1] Siehe hierzu: „Urstofflehre als Grundlage der Kausalitäts-, Schöpfungs- und Opfertheorien" S. 150 ff.

[2] Eine spezifisch magische Umgestaltung der Ursache-Wirkung-Beziehung selbst kann hier nur gestreift werden, so häufig sich auch gerade diese Art von Dingbeziehung in den alten Upaniṣaden findet: a) der Mensch ist, was er ißt und b) der Mensch ist, was er erkennt, d. h. was er geistig gegessen (wir sagen: verdaut) und so bezwungen hat. Jedes Wissen, jede Besitznahme schlechthin, als Ursache schafft sich eine sich wesensähnliche Wirkung. — Auch noch im Nyāya gilt der Grundsatz, daß die Eigenschaft der Ursache die des Produktes zur Folge hat, vgl. *H. Jacobi*, Die Entwicklung der Gottesidee S. 62.

*Teil*funktionen muß man den *ganzen* Ātman erkennen). Demgegenüber finden sich allerdings in den Brāhmaṇas und den alten Upaniṣaden auch Stellen, wo das Ganze *mehr* ist als seine Teile und die Summe seiner Teile, was sinnfällig dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß man der Summe der Teile noch eine 1, eben die Ganzheit, zuaddiert. (Vgl. hierzu *Oldenberg*, Weltanschauung der Brāhmaṇatexte S. 49 bes. Anm. 2.) — Wird bei dieser Auffassung das Unterscheidende zwischen Ganzem und Teilen in der Gesamt*funktion* gesehen, die erst durch die Zusammenwirkung in der Ganzheit, nicht durch die einzelnen Teile für sich genommen, ermöglicht wird?

Ein ähnliches Verhältnis, nur in gewissem *wertlichen* Sinne modifiziert und auf ein anderes Gebiet übertragen, liegt vor zwischen *Wesen* und *Symbol*. Das Symbol ist die aus religiös-künstlerischer Denksphäre gewonnene Ausdrucksform für Idee-Wesen, immer aber mit dem Unterton, daß Symbol nur *Ersatz* für Wesen ist. Das Symbol ist also nicht *zeitlich* wie die Wirkung der Ursache, nicht *logisch* wie die Folge dem Grunde, sondern *wertlich* sekundär gegenüber dem Wesen, das es — nur — vertritt.

Diese Deutung nur als *Symbole* des Ātman-Brahman geben alle späteren Kommentatorenschulen des Vedānta, wahrscheinlich zu Unrecht [1], den Begriffen *prāṇa*, *prajñā*, *vijnānamayaḥ puruṣa* usw.

Eine weitere Dingbeziehung, die der alten Urstoff-Umwandlungslehre entstammt, der Teil-Ganzen-Lehre nah verwandt ist, nur einer anderen, der *religiös-theistischen* Sphäre entnommen und wie Wesen-Symbol wertabstufend ist, ist das Verhältnis von *Urform* zur *Erscheinungsform*, zum Aspekt, zur Inkarnationsform. Die Urform, das Primäre, ist wertlich überlegen gegenüber der von ihr abhängigen Erscheinungsform, steht aber trotzdem in einem Ganzen-Teil-Verhältnis gegenüber der Erscheinungsform. *Diese Beziehung von (göttlicher) Urform und Erscheinungsform ist wohl die am weitesten durchgeführte Fortbildung der Stoff-Umwandlungslehre.* — Diese Art von Dingbeziehung tritt allerdings weniger zutage in den *alten* Upaniṣaden mit ihrem ursprünglich unpersönlichen Ātman-Brahmanbegriff als in den jungen Upaniṣaden und den späteren theisierenden Sekten.

Stellen wir jetzt am Schluß unserer Betrachtungen von untereinander *abhängigen* Dingen auch die Frage, ob sich diese als *geschlossene* Dingformen *statisch* oder ob sie sich *dynamisch* gegenüberstehen, so ergibt sich, daß sich eine einheitliche Antwort für all die herangezogenen Beziehungsarten nicht geben läßt. Das Kriterium der Statik ist hier, ob das Primäre noch unverändert ist, wenn das Sekundäre in Erscheinung getreten ist.

Am klarsten liegt das Verhältnis bei *Ursache-Wirkung* und ihrer *rituellen Abart: Opfer* und ihrer *magischen Abart: Transsubstantiation* (vgl. Anm. 2 S. 190). Hier besteht offenbar eine rein dynamische Beziehung.

Eine rein statische Beziehung hingegen scheint vorzuliegen in der an dritter

---

[1] Vgl. „Entwicklung des Gottesbegriffes" S. 39 ff., und „Tiefschlafspekulation" S. 130 f.

Stelle untersuchten Symbol-Wesenbeziehung. Das Wesen wird in keiner Weise in seiner geschlossenen Form angetastet dadurch, daß ein Symbol es versinnbildlicht.

Doppeldeutig sind die Begriffe Teil-Ganzes, Urform-Inkarnationsform. Bei der Auffassung Ganzes = Summe der Teile, wobei der Teilbegriff als Ganzheitsbegriff auftreten kann, ist die Beziehung offenbar statisch gedacht, weil Teil und Ganzes durcheinander ersetzbar sind; nimmt man aber an, daß zur Ganzheitsbildung noch etwas *außer* der Summe der Teile hinzutreten muß (Ganzheits-*Idee* oder Ganzheits-*Funktion*), so stehen sich Teile und Ganzes nicht als *auswechselbare, geschlossene* Dingformen gegenüber, sondern die (primäre) Ganzheit verwandelt sich in die Summe der (sekundären) Teile verändert-dynamisch.

Ebenso läßt die Beziehung Urform-Inkarnationsform statische und auch dynamische Ausdeutung zu. Hier greifen wir in den alten Kommentatorenstreit ein, ob die Urform (Urstoff) durch Emanationsabgabe quantitativ oder qualitativ abnimmt oder nicht. Bleibt die Urform unberührt durch das Inerscheinung-treten der Inkarnation, so stehen beide als *geschlossene* Dingformen sich statisch gegenüber; anderenfalls liegt ein dynamisches Verhältnis vor.

VERGLEICH DER ANTITHESEN EUROPÄISCHEN UND INDISCHEN DENKENS.

ZUR PRÜFUNG DER MÖGLICHKEIT EINER ANALOGIE.

Europäisches erkenntnistheoretisches Denken gruppiert sich um Gegensätze, die letzten Endes zurückgehen auf die Unterscheidung der *Mittel* des Erkennens, mit denen der Mensch an die Dinge herantritt. So spaltet sich das Geistesleben in zwei Hauptströme, den rationalen und den irrationalen, je nach dem Vorherrschen der Denk- und Beobachtungsfähigkeiten im Gegensatz zu dem der Gemüts- und Gefühlswertung (Kunst, Religion, Ethik). Der rationale Denkstrom umfaßt die Wissenschaften, die sich ihrerseits wieder sondern, je nach dem Gebiet, auf das sich das Interesse richtet: der Mensch und im Gegensatz dazu die Gesamtheit der belebten und unbelebten Natur, ein Gegensatz, der in den Bezeichnungen „Natur- und Geisteswissenschaften" seinen Ausdruck findet.

Also bilden in Europa schon die einzelnen Zweige des Geisteslebens zueinander Gegensätze. Durch alle diese einzelnen Geistesdisziplinen hindurch zieht sich nun aber ein durchgreifendes Gegensatzpaar, das man mit einem allgemeinen erkenntnistheoretischen Ausdruck als „Geist und Materie" bezeichnet, das aber in jeder Einzeldisziplin in spezifischer Benennung wiederkehrt. So formuliert sich dieser Gegensatz in der (theistischen) Religion als Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, in der Kunst als Formendes und Geformtes, in der Ethik als regulierendes Prinzip und Triebhaftigkeit, im rationalen Zweig des Erkennens, in den Naturwissenschaften als Energie und Stoff und in der Psychologie als Seele und Körper.

Alle diese Geist-Materie-Gegensätze ergeben sich in bezug auf die Denk*objekte;* die subjektive Einstellung des Menschen zu diesem Problem führt zu einem neuen Gegensatzpaar: man spricht von materialistischer und idealistischer Weltanschauung. —

So haben wir in großen Zügen die hauptsächlichsten Denkgegensatzpaare skizziert, um deren Pole europäisches Geistesleben kreist. Sind diese Gegensätze nun *allgemein* gültig, sind sie in dieser Formulierung übertragbar auf *jedwede* hochentwickelte Kultur? Ist das Denken in diesen Gegensätzen und das sich Orientieren nach diesen Denkgerüsten eine unumgängliche Voraussetzung für alle (rationale und irrationale) Erkenntnis? Zur kritischen Prüfung

der Allgemeingültigkeit dieser Problemstellungen bietet Indien eine besonders günstige Unterlage, ein selbständiger und von Europa so gut wie unbeeinflußter Kulturkreis, der sich in Jahrtausende langer, selbständiger, konzentrierter Denkarbeit zu wissenschaftlichen Höchstleistungen entwickelt hat.

Versuchen wir nun, über Indien dieses Problemnetz, das wir eben konstruiert haben, zu werfen und beginnen wir mit dem Gegensatz: rational und irrational, indem wir prüfen, ob die Disziplinen, deren Grundlagen bei uns auf dem Gebiet des Irrationalen liegen, auch in Indien im Irrationalen wurzeln.

Ein durchaus irrationaler, in unserem Sinne religiöser Gedanke durchzieht alles indische Denken: Endziel und Sehnsucht jedweden Inders ist es, über dieses menschliche Dasein hinaus zur Erlösung zu gelangen. Wenn wir auch diese Sehnsucht nach Erlösung als etwas durchaus Irrationales im *Antrieb* und *Ziel* hinstellen können, so schieben sich aber in Indien durch den *Weg* zur Erlösung stark rationale Zwischenglieder ein, die für unser europäisches Empfinden aus dem Rahmen des Religiösen herausfallen; nämlich der *Weg* zur Erlösung geht über die Erkenntnis gewisser Grundwahrheiten, die meist auf rein rational wissenschaftlichem Wege gefunden werden. So führt in den Upaniṣaden, dem Höhepunkt der alt-vedischen Religion, der Weg zur Erlösung über psychologische Erkenntnisse von den einzelnen Seelenfunktionen und Sinnestätigkeiten, so dient im Buddhismus als Mittel zur Erlösung das Durchschauen (des Zusammenhanges) der Ursachen des Leidens [1], indem man das Verhältnis von Antriebsmotiv und folgender Handlung erkennt. Dieses rein rationale Erkennen des Sachverhaltes der empirischen Welt führt nach indischem Glauben zur Befreiung von der empirischen Welt, zur Erlösung. Da diese Erlösung auf Grund rationaler Denkmethoden erfolgt, kommen die Inder in Konsequenz auch zu einem für uns unmöglichen Begriff: der *Erlösung schon zu Lebzeiten:* sobald der Mensch die richtige Erkenntnis erlangt hat, ist er erlöst, selbst wenn seine irdische Existenz noch eine geraume Zeit länger dauert. Der Hinduismus formuliert diese erkenntnistheoretische Erlösung schon zu Lebzeiten als Jīvan-mukti, der Buddhismus gleichsam als *psychologisches* Nirvāṇa im Gegensatz zum *Pari*-Nirvāṇa bei Eintritt des Todes.

Selbst das Irrationale κατ᾽ἔξοχήν, die *Inspiration*, wird in Indien nicht als etwas Irrationales empfunden. Sie ist erlernbar und erzwingbar auf Grund wohldurchdachter Methoden in Atemübungen, Körperhaltung usw. Man stellt sich auch die *Erleuchtung* gleichsam als einen Triumph des Denkens auf Grund schärfsten Trainings vor, nämlich eines Denkens in solcher Schnelligkeit, daß die einzelnen Stufen, die zum Denkresultat führen, nicht einzeln als solche bewußt werden, sondern daß das endgültige Denkresultat selbst, gleichsam unvermittelt, bekannt wird. So erzählt die buddhistische Legende als etwas Selbstverständliches, daß der Religionsstifter in die Lehre ging bei den be-

[1] Leiden ist hier zu verstehen im weitesten Sinne von subjektivem und auch objektivem Leiden, vgl. S. 204.

rühmtesten Yoga-Lehrern seiner Zeit, um gewisse Methoden zur *Ekstase*, *Intuition* und *Erleuchtung* zu *erlernen*. — Ebenso wie Inspiration und Erleuchtung, ist in Indien auch ein anderes irrationales Moment, nämlich das *Wunder*, erlernbar und erzwingbar: die Brāhmanatexte schildern, wie die Opferpriester auf Grund rationaler, erlernbarer Methoden aktiv eingreifen in das Weltgeschehen und damit die „Wunder", die Unterbrechung der Regelmäßigkeit, öfter widernatürliche Beschleunigung der Weltgesetze, ohne göttliche Hilfe erzwingen.

Selbst indische *Ethik* ist nicht irrationaler Selbstzweck; sie wird rational praktisch gewertet als Vorbereitung zur Erlösung; nicht viel anders als die Atemtechnik, ist sie gleichsam Übung zur Befreiung von eigenen, egoistischen Individualgefühlen. So z. B. wird ethisches unegoistisches = un-individuelles Handeln erzielt auf Grund rationaler Deduktionen über das Verhältnis des Menschen zum Gesamtkosmos (der Mensch = ein verschwindender Teil neben anderen Teilen der Natur).

Andererseits sind die sogenannten rationalen Disziplinen in Indien *nicht streng rational*, was uns besonders auf dem Gebiet der Logik entgegentritt. Das erste sūtra der indischen formalen Logik lautet: „Durch die Kenntnis der Wesenheit von Erkenntnismittel, Erkenntnisobjekt, Zweifel, Motiv, Beispiel, Lehrsatz, Glieder des Syllogismus, Überlegung, Entscheidung, Diskussion, Disputation, Schikane, Scheingrund, Verdrehung, Bluff und Diskussionsabbruchsgrund, (durch diese 16 Kategorien der logischen Diskussion) erfolgt — das Erwerben des höchsten Heils." Diese letzten Worte der Einleitung in die formale Logik sind nicht etwa leere, unlebendige Formel, wie öfters das bei uns früher in Geschäftsbüchern auf der ersten Seite sich findende „mit Gott", sondern *in Indien ist in der Tat jedwede Erkenntnis einer Wahrheit, jede Erkenntnis eines Absoluten als Überwindung des Empirischen-Relativen, als möglicher Weg zur Erlösung letztlich gleichwertig. In indischer Wissenschaft wie in indischer Religion sind also Antrieb und Ziel irrational, der Weg rational.*

Ebensowenig wie sich die Trennung von rational und irrational durchführen läßt in bezug auf die Erkenntnis*mittel* und den Erkenntnis*zweck* in indischer Religion und Wissenschaft, ebensowenig läßt sie sich durchführen innerhalb der *Erkenntnisse* selbst. So unterscheidet man in Indien dem Wert nach nicht zwischen Vorstellungen, die gewonnen sind im rationalen Wachstadium und im halb-rationalen Traumzustand resp. im irrationalen Stadium der Ekstase. Gleiche Realität haben z. B. in der sogenannten buddhistischen zwölfgliedrigen Kausalkette die rein psychologisch-empirisch beobachteten Tatsachen und die nur auf Grund von Intuition und Meditation zu gewinnenden Vorstellungen über das Leben vor der Geburt und nach dem Tode. Diese Gleichsetzung von nachprüfbarem Rationalen und nicht nachprüfbarem Irrationalen ist es gerade, die die Theosophie von Indien übernommen hat und die sie für europäisches Verständnis so schwer zugänglich macht.

Das Aufheben des Gegensatzes zwischen empirisch Erfahrbarem und meta-

physisch Erschlossenem läßt auch die Inder Analogieschlüsse ziehen zwischen empirisch beobachteten Zuständen des Lebens und aller Beobachtung sich entziehenden metaphysischen Zuständen, Analogieschlüsse, die in ihrer Kühnheit weit über das durch unsere europäische Logik gegebene Maß hinausgehen. So werden Beobachtungen, die an Traumschlaf, Tiefschlaf und Ohnmacht gewonnen werden, d. h. an den Zuständen des eingeschränkten oder aufgehobenen Bewußtseins, von den Indern ohne weiteres übertragen auf den Zustand nach dem Tode[1]. — Ferner überträgt die Wiederverkörperungslehre, die als Dogma allen indischen Denkdisziplinen, ja allen einzelnen Denkäußerungen, zugrunde liegt, die durch die empirische Beobachtung gewonnenen Gesetze über das Werden und Vergehen im Vegetativen auf den Zustand des Menschen nach dem Tode. Der Mensch geht wie das Samenkorn aus der Erde hervor, in die er nach dem Tode wieder zurücksinkt, um in neuer Gestaltung wieder daraus zu entstehen. Diese Analogie zwischen rational *Erforschbarem* und irrational *Postuliertem* wird ohne den Versuch zu weiteren logischen Beweisen von allen wissenschaftlichen Systemen Indiens in der Wiederverkörperungs- und Karmalehre hingenommen.

Dieselbe Realität, die den ekstatischen, metaphysischen Intuitionen zukommt, wird auch dem aus der gleichen irrationalen Quelle stammenden Erzeugnis des Geistes, der *Dichtung*, zugestanden. Nicht allein, daß die Legende als gleichberechtigter Teil, ohne als Störung empfunden zu werden, eindringt in das größte historische Werk Indiens, in die Königschronik von Kaschmir, indische *Fabel*literatur wird andererseits auch als vollwertiges wissenschaftliches Lehrbuch für *Staatskunst* gewertet und benutzt.

Da, wie wir gesehen haben, das Gegensatzpaar von rational und irrational in Indien keine Rolle spielt, so fällt auch in Indien die Sonderung der Disziplinen nach diesen Erkenntnismitteln fort. Wissenschaft, Religion und Kunst fließen in Indien ineinander über. So gelten auch die *religiösen* Aussprüche des Veda in der indischen *Logik*, im Nyāya, als autoritative Aussagen, ebenso sicher als Erkenntnis- und Beweismittel wie Wahrnehmung und Schlußfolgerung. — Dementsprechend finden sich andererseits in den religiösen Schriften des Veda lange rein wissenschaftliche Digressionen eingestreut über juristische Gegenstände oder über mathematische (anschließend an die Ausmessungen und Berechnungen des Opferaltars in den Brāhmaṇas!); ferner finden wir im indischen Epos buchlange Einschiebsel über philosophische, soziale und politische Themata. — Einen Beweis dafür, wie untrennbar für indisches Empfinden Religion, Wissenschaft und Kunst zusammengehören, kann man weiter auch darin sehen, daß die indische Überlieferung neben die vier heiligen Vedas als fünften Veda den Veda der Schauspielkunst, als Nebenveda den Veda der Medizin, Kriegskunst usw. setzt, deren abstrakte, theoretische Erörterungen nicht nur metaphorisch benannt, sondern bindend gemacht werden

[1] Siehe „Tiefschlafspekulation“ S. 132 f.

sollen wie die religiösen und wissenschaftlichen Erkenntnisse in den vier Hauptveden.

Es gibt also in Indien auf Grund des Fehlens des Gegensatzes von Rational und Irrational keine scharf voneinander abgesonderten Disziplin*gattungen*, die man einander gegenüberstellen könnte.

Aber auch das Problem, das in Europa über allen diesen Disziplinen schwebt und nur in spezifischer Form in jeder einzelnen abgewandelt ist, auch dieser Gegensatz von Geist und Materie ist — selbst in indischer Spätzeit — nicht scharf abgegrenzt. Die sondernde Formulierung von „Seele" und „Körper" existiert nicht in indischer Psychologie, nicht allein nicht in den Upaniṣaden, sondern auch nicht in buddhistischer und jinistischer Philosophie, selbst nicht in der scheinbar Geist und Materie sondernden Psychologie des Sāṃkhya[1]. Die Vorstellung von einer in sich abgeschlossenen, ewigen, individuellen, immateriellen Seele ist für Indien trotz aller neuerlichen Versuche wohl nicht erweisbar. Der Verstand (manas), die Vernunft (buddhi), kurz, *sämtliche* Seelenfunktionen werden selbst im Sāṃkhya nur als feinmateriell, nicht als etwas von der Materie prinzipiell Verschiedenes empfunden. Sie nähren sich und setzen sich zusammen aus den feinsten Teilen der Nahrung, deren gröberer Teil zum Aufbau des grobmateriellen Körpers dient. Das Sāṃkhya-System und auch die Buddhisten und Jinisten betrachten den Komplex der seelischen Funktionen als einen Feinkörper, der zwar dauernder als der Grobkörper ist, aber doch mehr oder minder vergänglich bleibt. Schon im Begriff der Zusammengesetztheit des Seelenkomplexes liegt implicite die Möglichkeit der Auflösbarkeit: ebenso wie alles, was einmal in der Zeit *geworden* ist, kann auch er sich wieder in seine Teile auflösen. — Ferner sind auch die Sinneswahrnehmungen nicht unterschieden von den grobmateriellen Tätigkeiten, und die Organe unserer sogenannten fünf Sinne werden in gewissen Upaniṣaden und im Sāṃkhya in eine Reihe gestellt mit den Organen der Fortbewegung, Verdauung, Entleerung und Fortpflanzung. Aus dieser *materialistischen Erkenntnistheorie* erklärt sich auch in indischer Psychologie die unauflösliche Verbindung von Sinnes*organ* und Sinnes*objekt*, wo sogar eine Höherwertung des als aktiv vorgestellten materiellen Objektes gegenüber dem rezeptiven Sinnesorgan hervortritt (z. B. Kā. Up, III, 10). Die Materie ist das Primäre und Aktive gegenüber den Sinnesorganen, die ihr erst die Möglichkeit der Betätigung verdanken. Eine Bewertung der Materie gegenüber einem Nichtmateriellen als niedriger stehend, läßt sich zwar aus dem Sāṃkhya herausinterpretieren, aber nicht in der Weise, daß die Materie lediglich zu formender Stoff ist, der erst seine Aktivität von einem anderen, vom Geistigen, empfangen muß. Ganz im Gegensatz zu unseren Auffassungen von den Grundqualitäten von Geist und Materie wird selbst in diesem einzigen indischen

[1] Auch in der durch Sāṃkhya-Schule durchgegangenen spätbuddhistischen Erkenntnistheorie hat der Gegensatz zwischen Materie und Geist keine entscheidende Geltung. Dies erhellt z. B. an dem Fundamentalbegriff des *dharma*, der *neutral*, weder eindeutig materiell noch eindeutig geistig ist.

System, das scheinbar eine Art Unterscheidung von Geist und Materie einführt, der *Materie* die *Aktivität*, dem Geistigen die Nichtaktivität zugeschoben, ebenso wie auch hier *alle* Seelenfunktionen ohne Unterschied ins Bereich der Materie verwiesen sind! — In anderen Systemen enthält z. B. der Begriff des Brahman beide Aspekte, Geist *und* Materie; derselbe Begriff bedeutet einerseits den materiellen Urstoff (vgl. z. B. Chānd. Up. VI), aus dem auch alle materiellen Weltteile emanieren, andererseits ist er der Geist, die Weltseele, die das All regiert. Deutlich geht die Abweichung von indischer und europäischer Behandlung des Geist-Materie-Problems hervor in den scheinbar analogen Emanationstheorien der Neuplatoniker und der Inder. Nicht wertgeordnet ist die indische Emanationskette nach dem Prinzip der immer späteren = immer schlechteren = immer materielleren Emanationsprodukte, sondern wertungeordnet folgen sich durcheinander Materielles und sogenannte seelische Funktionen. — Wie im Einzelmenschen Geist und Körper nicht scharf getrennt sind, so fließen sie auch in der Kosmogonie ineinander über; wir sehen es in den Schöpfungsberichten der Upaniṣaden (z. B. Chāndogya-Up. VI) und in der sogenannten Kausalformel der Buddhisten, wo sich Materielles und Geistiges, Psychologisches und Kosmogonisches vermischt voneinander ableitet. — Da alle Erscheinungen der Natur nach indischem Grunddogma gleichartig und prinzipiell ungesondert sind, gelten auch die gleichen Naturgesetze (z. B. ṛta, dharma, karma) für das, was wir Naturerscheinungen nennen, für den regelmäßigen Ablauf der Gestirne, für die Lebensfunktionen der Pflanzen und Tiere und für die ethischen und psychologischen Funktionen der Menschen.

In Europa sind nun neben diesen prinzipiellen, feststehenden Sonderungen der einzelnen Denkdisziplinen auch noch zu berücksichtigen die temporär wechselnden Gegensätze der Gesamt-Weltanschauung, das jeweilige Vorherrschen dieser oder jener psychischen Einstellung in den sich ablösenden Denk*perioden*. So z. B. wird in Europa das mystisch-religiös orientierte Mittelalter abgelöst durch die rationalistisch eingestellte Periode der Aufklärung. Jede europäische Denkperiode treibt entsprechend ihrer psychischen Orientierung in dieser oder jener Richtung die Entwicklung von Problemen weiter, erhebt die ihr gemäßen Probleme auf eine höhere Grundlage, wenn die alte Denkbasis als überwunden gilt.

Auch von diesen zeitlich-historischen Gegensätzen der Probleme zueinander und innerhalb der Entwicklung jedes Einzelproblems weiß Indien nichts. Dieselben Probleme werden zu jeder Zeit *neben*einander bald in dieser, bald in jener Beleuchtung behandelt und selbst bei fortschreitender Entwicklung — besser gesagt: Entfaltung — innerhalb des einzelnen Problems wird niemals die alte Denkbasis aufgegeben. Neben höchstentwickelten Denkniederschlägen stehen heute noch unverwischt primitive Vorstellungen der Frühzeit.

Durch das Verschwimmen obiger Gegensätze ergibt sich also hier für unser wertendes Gefühl, von außen her gesehen, eine *latente Gegensätzlichkeit* in der

indischen Denkbasis: die Gegensätzlichkeit des Nebeneinanders von primitiv und nicht-primitiv, ein latenter Gegensatz, der aber vom indischen Standpunkt keine Antithese enthält, da er nie wertend bewußt ist [1]. Gehen wir aber trotzdem auch in diesem Zusammenhange auf diesen latenten Gegensatz ein, da aus diesem Punkte der indischen Denkstruktur sich am zwingendsten alle Analogien zu westlichem Denken verbieten. *Locken auch einzelne Spitzenleistungen indischen Denkens zum Vergleich mit ähnlichen Denkresultaten des Westens, so darf man nicht übersehen, daß unabgestorben neben diesen höchstentwickelten Zweigen im indischen Denken ganz primitive erdnahe Zweige heute noch am gleichen Baum blühen und jene Höchstleistungen immer noch in Indien in lebendiger Beziehung zu ganz primitiven empfunden und geschaut werden, so daß die scheinbar analogen westlichen und indischen Denkresultate durch ihre Verwurzelung entscheidend verschieden sind* [2].

Besonders prägnante Beispiele für das Nebeneinander von Primitivem und Nichtprimitivem im indischen Denken ergeben sich aus dem indischen *Recht*, das weniger rational deduziert ist als aus den praktischen Gegebenheiten erwachsen und so ein lebendiges Spiegelbild der indischen Psyche ist. Wenn es schon in unserem europäischen Recht manchmal schwierig ist, die Gebiete von primitiver Sitte, Sittlichkeit und späterem kodifizierten Recht gegeneinander abzugrenzen, verschwimmen diese Gegensätze in Indien vollends. In der für Indien charakteristischen sozialen Gliederung des Kastenwesens tritt das Verschwinden dieser Gegensätze von Primitivem und Nichtprimitivem, von Recht und Sitte besonders deutlich hervor. Einerseits sind diese Kasten eine fortgeschrittene juristische Berufsorganisation mit eigener Gerichtsbarkeit des Kastenvorstandes, andererseits sind die Kasten ein primitiv-religiös zeremonieller Verband. — Primitives Sippenrecht, primitives religiöses Brahmanenrecht kreuzen sich mit ausgeprägtem öffentlichen Recht heute noch im indischen Privatrecht (Gesamtvermögen der Großfamilie, religiös-metaphysische Wertung des Eigentums usw.). — Auch im indischen Strafrecht herrscht, soweit es von den Engländern unangetastet geblieben ist, ein Nebeneinander von frühen religiösen und späten profanen Rechtsformen (z. B. Bevorzugung der Brahmanen, Teilung der Strafgelder zwischen König, Sippe des Geschädigten und Brahmanen).

Häufig wurzeln in Indien sehr komplizierte juristische Ausbildungen gerade in primitiven Grundanschauungen. So hat man z. B. dem Adoptionsrecht besondere Aufmerksamkeit zugewandt und sehr genau die Anspruchsrechte des Adoptivvaters und des leiblichen Vaters festgelegt, weil man von der religiös-

---

[1] Wie zu all unseren vorangegangenen und noch folgenden Ausführungen ließen sich auch zu diesem Punkte indischer Eigentümlichkeit wohl *vereinzelte* Entsprechungen aus Europa anführen: *das Entscheidende aber ist, hier wie dort, nicht verschwindende Ausnahmen, sondern die leitenden Hauptmomente herauszuarbeiten.*

[2] Siehe Vorwort.

primitiven Anschauung ausgeht, daß auf jeden Fall für jeden ein männlicher Erbe gesichert werden muß zum Hersagen der Totengebete, zur magischen Förderung des Toten.

Die Eigenart des indischen Strafrechts, die *Verbal*injurien fast ebenso hart zu bestrafen wie die *Real*injurien, läßt sich auch auf einen primitiven Grundgedanken zurückführen: die magisch wirksame Bedeutung des Wortes gibt den Verbalinjurien die gleiche Geltung wie den Realinjurien; nicht etwa werden sie darum gleichgestellt, weil man — höchstentwickelt! — nur die Gesinnung des Beleidigenden ins Auge faßt. — Auch wenn wir schon früh in Südindien sogenannte Heiratsregister finden, die etwa unseren Standesamtsregistern entsprechen, so liegt hier auch der scheinbar fortgeschrittenen Einrichtung nur ein primitiver Gedanke zugrunde: nach alter totemistischer Auffassung will man vermeiden, daß die Zugehörigen derselben Totemgruppe untereinander heiraten; deshalb führt man diese Register. — Nach den hier gegebenen Proben für das Fortbestehen des Primitiven neben dem Höchstentwickelten im indischen Recht wird uns nun nicht weiter die Tatsache erstaunen, daß gerade auch in den *späten* indischen Gesetzbüchern Ordal und Omina eine besondere Rolle spielen.

Ebenso unvermittelt wie im indischen Recht stehen heute noch in den *religiösen Kulten* Primitives und Nichtprimitives nebeneinander. Schlangen- und Rattenkult, Fetischismus und Animismus behaupten sich heute noch neben den abstraktesten Religionsformen, weil indische Toleranz für alle Bestrebungen Raum läßt, weil die indische Grundanschauung von der Gleichwertigkeit, respektive Unwertigkeit, von der Heiligkeit, respektive Unheiligkeit aller Dinge die Gemüter beherrscht. — In keiner Periode des indischen Denkens haben die Inder primitive Anschauungen verloren. Auch der Auffassung, daß die Erlösung durch rationale Erkenntnis der Vergänglichkeit der Dinge zu erreichen sei, liegt noch der primitiv magische Gedanke zugrunde, daß man das Ding, das man seinem Wesen nach erkennt, beherrscht und so überwindet. Indien wechselt eben nicht, wie wir, bei fortschreitender Kultur die Denkgrundlage, sondern zieht immer nur neue und im Laufe der Zeit immer kompliziertere Denkkonsequenzen aus ein und derselben Denkbasis.

Aus diesem für uns unvereinbaren Niveau-unterschied zwischen primitiver Problemstellung und höchstentwickelter Behandlungsweise sind entstanden die geradezu kontradiktorisch entgegengesetzten Beurteilungen, die ein und derselbe indische Schriftkomplex von europäischer Seite gefunden hat. Die Upaniṣaden nämlich sind von folkloristischer Seite, eben auf Grund ihrer Problemstellung, als primitiv, irrational erklärt, auf Grund der Behandlungsweise der Probleme aber als durchweg rational, hochentwickelt, als volle Erkenntnistheorie gedeutet und endlich von einer dritten Interpretengruppe als irrational und hochentwickelt, eben als vergleichbar der mittelalterlichen Mystik, hingestellt worden. Des Rätsels Lösung bei dieser merkwürdigen dreifachen, sich nach europäischen Begriffen gegenseitig ausschließenden Beur-

teilung liegt eben darin, daß die Inder nicht den Unterschied zwischen rational und irrational durchführen und *gleichzeitig* primitiv und nicht primitiv sind.

Wir haben also im vorhergehenden die hauptsächlichsten europäischen Gegensatzprobleme für Indien als nicht existierend nachzuweisen versucht und im Denkgegensatz von primitiv und nicht primitiv zwar ein auf Indien anwendbares Gegensatzproblem skizziert, das aber von den Indern selbst nicht als solches empfunden wird, sondern nur ein Problem der Wertung ist, das der Außenstehende an indisches Denken heranträgt.

Nähern wir uns nun den einigen wenigen wirklich inhaltlich empfundenen Denkantithesen Indiens. Auch bei diesen in Indien tatsächlich bestehenden Antithesen versagt die Analogie mit den etwa entprechenden Fragestellungen Europas.

Zwei indische Denkgegensätze nehmen ihren Ausgangspunkt vom Begriff des Individuums; erstens das Problem: Individuum und Kosmos, und zweitens: Individuum und Absolutes. Beide Problemstellungen sind in Europa enger gefaßt als in Indien: das Problem Individuum und Kosmos tritt bei uns nur in der spezielleren Formulierung Individuum und Menschheit auf, sozusagen als ethisch-soziales Problem; Individuum und Absolutes wird in Europa nur erfaßt in der religiösen Erkenntnis des Verhältnisses von Mensch zur Gottheit.

Das erste Problem: Individuum und Kosmos, schließt das europäische Problem Individuum und Menschheit wohl in sich ein; aber während in Europa eine Spannung zwischen Mensch und Menschheit, sozusagen ein Kampf des einzelnen gegen die Gesamtheit herrscht, fällt diese Spannung in Indien fort; hier ist die Menschheit nicht als *End*pol und deshalb nicht als *Gegen*pol zum Individuum empfunden; das Verschwinden des Individuums in der Masse ist dem Inder auf Grund seiner Weltanschauung selbstverständlich, ist ihm kein Problem. Auch die schöpferische Einzelpersönlichkeit hebt sich nicht aus der Masse heraus. So ist z. B. in den wissenschaftlichen Systemen Indiens fast nie biographisch erfaßbar der Urheber der Systeme genannt; irgendein mythischer Seher der Vorzeit, irgendein Pseudonym oder irgendein allgemein verbreiteter Name ohne nähere individuelle Angaben wird als Urheber des Systems angegeben; das Gesamtkorpus mit Kommentaren und Superkommentaren liegt z. B. beim Sāṃkhya-System schon Jahrhunderte nachweisbar wirksam in anderen Systemen vor, ehe es in namentlicher Eigenform hervortritt. — Ebenso sind in der bildenden Kunst kaum überhaupt, und in der erzählenden wenig, biographisch erfaßbare Künstlernamen überliefert und der Inhalt der Kunstwerke und der wissenschaftlichen Abhandlungen umfaßt kaum je das individuelle, nicht schon typisch gewordene Schicksal einzelner Persönlichkeiten; daher kennt Indien keine Geschichte in unserem Sinne, keine Memoirendichtungen, keine Biographien. — Auch das indische Drama gibt mehr typische Milieuschilderungen und allbekannte mythologische Motive als sich abhebende Einzelschicksale und Einzelpersönlichkeiten.

Wie der Mensch innerhalb der *Menschheit* nicht weiter hervorragt, so hebt er sich auch nicht heraus aus dem größeren Zusammenhang der *Natur*. Gesehen in dem anschaulichen Bild des tropischen Urwaldes erscheinen Mensch, Tier und Pflanze gleichwertig nebeneinander; sie sind alle nur Individualgestaltungen des aus sich heraus produzierenden und wieder in sich hinein resorbierenden Urstoffes. Alle Individualgestaltungen des Urstoffes sind gleichwertig und im Grunde gleichartig und so miteinander vertauschbar. Nach der allen indischen Systemen zugrunde liegenden Wiederverkörperungslehre erscheint das eben noch als Mensch geformte Individuum in einer neuen Gestalt als Tier höherer oder niederer Art. — Auch das höchstentwickelte, menschliche Individuum ist von diesem Gestaltenwandel nicht ausgeschlossen, wie uns die Vorgeburtslegenden Buddhas beweisen, wo Buddha einmal als Mensch, und zwar auch als niedrigkastiger, dann als Hase, Schakal, Elefant und Affe usw. geboren wird. — Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß die Kunst, der Niederschlag der religiösen Anschauungen, diese Mischformen von Mensch und Tier bringt: so wird der Schutzpatron der Wissenschaft, Gaṇeśa, in Indien als eine Mischgestalt von Mensch und Tier dargestellt: Gaṇeśa mit dem Elefantenkopf.

Und auch von der Pflanze ist der Mensch nicht prinzipiell abgesondert. In indischem Recht z. B. finden wir die merkwürdige Vorschrift, daß ein lediger Mann eine Witwe nur heiraten kann, wenn er zuvor eine symbolische Vermählung mit einer Pflanze eingegangen ist, also auch seinerseits gleichsam eine zweite Ehe mit der Witwe schließt. — Ähnlich wiederholt sich dieser Gedanke von der Möglichkeit der Befruchtung, weil prinzipieller Gleichartigkeit, zwischen Mensch und Pflanze im indischen Drama, in dem kaum je die poetische Fabel fehlt, daß erst durch die Berührung mit dem menschlichen Körper die Baumknospe aufbricht.

Das Individuum ist also im indischen Denken über den engen Kreis der Menschheit hinaus im Gesamtkosmos verankert. Dementsprechend beschränkt sich auch indische Ethik nicht auf die Beziehungen von Mensch zu Mensch, sondern sie dehnt sich aus auch auf das Verhältnis des Menschen zu Tier und Pflanze [1] (strenge Bestrafung von Baumfrevel noch im heutigen indischen

[1] Ebenso wie sich im *Auswirkungsgebiet* indischer Ethik die strengen Grenzen lösen, verschwimmen sie auch im *Inhaltlichen*.

Auch die ethische Antithese von Gut und Böse läßt sich für Indien nicht durchführen. Gute und böse Tat wirken in späterer indischer Karmalehre, beide in *einem* Sinne (beide negativ).

Auch die indische Gottesauffassung löst in ihrer Dogmatik und deren künstlerischem bildhaften Niederschlag die Antithese von Gut und Böse auf. Gott Śiva, der Gott der *Zeugung*, ist gleichzeitig der Gott der *Zerstörung*. Viṣnu, der *gute* Gott, der die Welt vom Übel in Gestalt der bösen Giftschlangen, Nāgas, befreit, wird meist im Ausdruck bösartiger als eben diese Nāgas dargestellt, die oft geradezu nicht nur mit allen ästhetischen Lockungen der Schönheit, sondern auch mit allen ethischen Akzenten von Würde und Erhabenheit im Bilde ausgestattet werden.

Recht; frühbuddhistische Tierhospitäler, zusammenfassend: das allgemein indische Gebot der Ahiṃsā = Nichtschädigung irgendeines Lebewesens). Konsequenz dieser kosmischen Einstellung für die menschlich-soziale Ethik: Indifferenz gegen das verschwindend geringfügige eigene Erleben, gesteigert zur Inaktivität oder selbstverleugnenden Energieleistung.

Durch diese kosmische Einstellung ergibt sich also für den Inder nicht allein keine Spannungsantithese zwischen Individuum und Menschheit, sondern auch nicht für die Fragestellung: Individuum und Kosmos, wenn man unter Kosmos nur die Summe der Individuen faßt, wohl aber, wenn man unter Kosmos den Begriff des einheitlichen Ganzen versteht; dann erwächst hieraus die *Antithese: Vielheit* (der Individuen) *und Einheit, die einzig echte indische Antithese, die entsprechend den verschiedenen Aspekten entweder als Vielheit und Einheit, als Werde- und Ruhesein, als Relatives und Absolutes sich manifestiert.*

Diese indische Antithese ist aber auch noch nicht unbedingt zu gewinnen aus der Gegenüberstellung: Mensch und Gott. Auch der Begriff der Gottheit ist immer noch an den Begriff: Einzelindividuum gebunden, dem indisches Denken keinen Endwert einräumt. Wo immer aus dem religiösen Bedürfnis der Massen der Gottesbegriff in die literarisch produktive Oberschicht eindringt, fügt er sich nur erzwungen, und in seinen wesentlichsten Qualitäten eingeschränkt, in die indische Spekulation ein. So haben wir in der ältesten theistischen Periode Indiens, im frühen Veda, weniger personifizierte und zu Göttern erstarrte Naturerscheinungen vor uns als die unabgewandelte Schilderung der Naturerscheinungen selbst, oder aber die göttlichen Personifikationen, wie z. B. Varuṇa, sind mehr Träger und Werkzeug einer unpersönlichen Idee (der Weltordnung) als Selbstwert. — Die Götter der darauffolgenden Brāhmaṇa-Zeit beherrschen nicht die Menschen, sondern werden auf Grund magischer Kulthandlungen und Opfer von den Menschen beherrscht und zu ihren Taten gezwungen. — Wenn dann anschließend an die atheistischen Perioden der Upaniṣaden und frühbuddhistischen Zeit wieder theistische Strömungen im Hinduismus und Spätbuddhismus hervortreten, so ist die Einzigartigkeit und Wertübergeordnetheit der Götter eingeschränkt durch die ständig selbst mit dem Theismus verbundene Lehre von den Inkarnationen der Götter und der Bodhisattvas, die in verhüllter Form das göttliche Individuum in die Vergänglichkeits = Wiederverkörperungslehre mit einschließt. — Auch die Hauptfunktion, die westlicher Theismus für Gott postuliert, nämlich seine Schöpferfunktion, ist bei den indischen Göttern nicht in dem Sinne vorhanden. Selbst im späteren theistischen Hinduismus, der in kosmogonischer Mythologie schwelgt, sieht man die Schöpferfunktion nicht als vornehmste Aufgabe des *Haupt*gottes an: nicht Viṣnu oder Śiva, sondern nur ihr oberster Diener Brahmā wird zum Schöpfer des Weltalls. — Es fehlen selbst in den indischen logischen Systemen des Nyāya gut durchgeführte Motive für die Schöpfung. Der indische Schöpfer schafft die Welt nicht aus dem Nichts, sondern ewig steht *neben* ihm oder seit ewigen Zeiten

liegt *in* ihm die Materie. Die Schöpfung vollzieht sich meist nicht *durch* Gott, sondern *aus* Gott *heraus* als eine Art Emanation, gleichsam als ein mechanischer Schöpfungsdrang, nicht etwa aus einem bewußten freien Willen des Schöpfers, was ebenfalls einem streng theistischen Gottespostulat widerspricht. — Ferner bestehen in indischem Denken absolut konstante Naturgesetze (Karma, Kausalformel), die nicht des persönlichen Eingreifens eines Schöpfers während ihres Ablaufes bedürfen. — Wir sehen also: wie das einzelne menschliche Individuum hat auch das göttliche keinen absoluten Eigenwert. Also im Göttlichen findet der Inder nicht den Gegenpol zum menschlichen Individuum; das Problem Mensch und Absolutes bleibt bestehen.

Bisher haben wir den Menschen betrachtet in seiner Einordnung in den Kosmos; er unterliegt denselben Gesetzen des Werdens und Vergehens wie die übrigen Teile der Natur. Aber wie jedes einzelne Wesen im Gesamtkosmos seine spezifische Aufgabe hat, so hat der Mensch von Natur die Aufgabe des Erkennens [1]. Indem er aber bewußt die Vergänglichkeit alles Gewordenen erlebt, entsteht für ihn der Begriff des Leidens. Der Begriff des Leidens ist doppelsinnig, latent-antithetisch in Indien; er enthält nach indischer Auffassung nicht nur den uns geläufigen engeren Begriff des *subjektiven* Leidens (auf Grund des Karma!), der individuellen Verschuldung, sondern auch den weiteren des *objektiven*, naturgesetzlichen, für jedwedes Lebewesen gültigen Begriff des Leidens auf Grund des Gebundenseins an die Gesetze der Vergänglichkeit (auf Grund des dharma!). — So findet man in indischer Mythologie nirgends einen *Ur*zustand der *Welt*, der unserem Paradies zu vergleichen wäre [2]; eine leidlose *Welt* ist nicht ausdenkbar, weil vor jeder subjektiven Verschuldung (Sündenfall) schon das objektive Leiden, die Welt, d. h. das Unterworfensein unter die Gesetze des Vergänglichen, liegt. — So wird also in Indien aus dem Streben aus der *Schuld* heraus ein Streben heraus aus der *Vergänglichkeit-Veränderlichkeit*, und die Erlösung besteht in dem Erreichen des Unveränderlichen, Absoluten. Diese Loslösung von dem Vergänglichen wird in Indien auf die verschiedenste Art gesucht. Ein Weg aus dem Veränderlichen fort zum Absoluten ist der Weg durch die Erkenntnis der absoluten Wahrheit von der Vergänglichkeit aller Individualgestaltung (Gegenpol ist das Postulat eines unvergänglichen Urgrundes); oder auch Erlösung wird erreicht durch jedwede Einzelerkenntnis, die eine absolute Wahrheit enthält; so auch führt das Wissen um die Gesetze der Logik und Dialektik als Wissen um etwas Ewiges und Absolutes zur Erlösung. Dieses Problem der Erlösung vom Relativen (Vergänglichen) und das Streben nach dem Absoluten (Unvergänglichen) sind Probleme, um die indisches Denken zu allen Zeiten kreist, und deshalb ist auch die Lehre von den Wegen zur Erlösung in späterer Zeit besonders kompliziert und verfeinert ausgebildet.

[1] Ausführlich hierüber: „Varuṇa — Ṛta — Karma" S. 30 ff.

[2] Nur ein leidloser *End*zustand als dauernde oder vorübergehende Belohnung des Karma (Himmel) oder als endgültiges Erlösungsziel (Nirvāṇa) wird postuliert.

Weitere Wege zur Entindividualisierung = Entvergänglichung sind die verschiedenen Methoden zur Befreiung von den Sinnen, die letzten Endes uns das Gefühl der Individualität geben. Entweder *stumpft* man die Sinne *ab* durch *Askese* oder man *überfeinert* und *überschärft* sie und bildet gleichsam neue innere Wahrnehmungsorgane aus (Tantra-System!).

Auf diese oder jene Weise kommt man über den Zustand der gewöhnlichen individuellen Sinneswahrnehmungen hinaus.

Eine dritte Methode zur Entindividualisierung = Entvergänglichung auf Grund der Veränderung unserer individuellen Seelenfunktionen ist der Weg der Meditation, der nicht allein die Individual*sinne*, sondern das *gesamte* rationale Individual*bewußtsein* zu verändern sucht.

Neben diesen Wegen der *langsamen* Entpersönlichung stehen die Wege des explosiven, momentanen Entrücktseins aus dem Individuellen. Hierher gehört die Ekstase, zu deren Erreichung auch diejenigen Mittel, die die Ethik für den Normalzustand verwirft, benutzt werden: nämlich Rauschtrank, Fleischgenuß und sexuelle Ausschweifung. Bis in das Extrem gesteigert ist der Sinnengenuß keine Bindung mehr an das individuelle Leben, sondern selbstvernichtende, entpersönlichende Urkraft.

Und endlich ist noch ein letzter Weg zur Überwindung des Individuellen in Indien gegeben: im späteren theistischen Hinduismus herrscht der Begriff der bhakti, d. h. Entpersönlichung durch bedingungslose Hingabe an das Absolute, das hier, gleichsam als Hilfskonstruktion, unter dem Bilde eines Gottes (Īšvara) verehrt wird.

Dieser Gegensatz *Individuum* und Absolutes erweitert sich gemäß der im indischen Denken stets empfundenen Parallelität von Mikro- und Makrokosmos zur Problemstellung: *Weltall* und Absolutes. Wie das Individuum nur Augenblicksdauer hat sub specie aeternitatis, so auch das Gesamtall. Das Weltall ist in ständiger Veränderung begriffen, das Weltbild in diesem Augenblick unterscheidet sich vom vorangehenden und kommenden, so daß in jedem Augenblick tatsächlich ein anderes Weltall vorhanden ist. Das Weltall als *Summe* der Individuen ist also denselben Gesetzen der Veränderlichkeit unterworfen wie das *Einzel*individuum; es ist nur, ins Makrokosmische erweitert, eine Einzelerscheinung. Dementsprechend entsteht die Theorie von den unendlich vielen Welten neben- und nacheinander. *Nicht* gewinnen wir aber durch den Begriff des *Unendlichen in Raum und Zeit* den gewünschten *Gegenpol zum* Begriff des *Einzelindividuums*, so daß etwa die indische Antithese lauten könnte: Einzelindividuum und *unendliche* Vielheit; hier im Weltall sieht der Inder nur eine Summierung der Einzelindividuen, keine *qualitative* Verschiedenheit davon, deshalb auch keinen Gegenpol in der Antithese. Die *unendliche Vielheit wird, wie wir sahen, ja gerade auf die Seite des Relativen und Individuellen gestellt.* Denn das Ausschlaggebende: die Summe der unendlich vielen Welten, ist genau wie das Einzelindividuum der ewigen Veränderung unterworfen.

Die unendliche Kontinuität allein ist auch für den Inder noch nicht das Kri-

terium für das Absolute, denn sie ist nur eine an die Erscheinungswelt gebundene und deshalb letztlich relative Ewigkeit: z. B. die „Ewigkeit" des Saṃsāra, des „Kreis"laufes der Geburten, das Entstehen und Vergehen des Einzelindividuums, das Entstehen und Vergehen des Makrokosmos.

Also spitzt sich letztlich das Problem zu: Ewigkeit der *Veränderung* = *Individual-ewigkeit* gegenüber der Ewigkeit des *Absoluten* = Ewigkeit der *Beharrung* oder, anders ausgedrückt: der Gegensatz zwischen *Werde*-Sein und *Ruhe*-Sein. Der Inder sieht in Korrelativbegriffen. Als Gegenpol gegen die gesamte empirische Welt postuliert er das Absolute. So ist für ihn der Begriff des Absoluten eine Konsequenz seines antithetischen Denkens, dementsprechend nimmt das Absolute bei ihm eine prinzipiell andere Stellung ein als in westlicher europäischer Spekulation. Es steht nicht etwa als Gott, oder als neuplatonisches ἕν am *Anfang* alles Seins, sondern ist nur — was eine *prinzipiell* andere Denkstruktur erweist — *End*ziel. Aus dieser indischen Problemstellung erklärt sich der für uns so schwer faßbare Begriff des Nirvāṇa = der gesuchte Gegenpol. Nirvāṇa ist das Nichts in dem Sinne, daß es nicht mehr irgendwie *so* ist, nicht abgegrenztes, nicht definiertes, nicht zerteiltes Sein, sondern absolutes Ruhesein, Urgrund als Endpunkt.

Dieser *Postulats*antithese nun, in der indisches Denken kulminiert, hat das Abendland keine analoge Antithese gegenüberzustellen.

INDISCHE LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE.

Namhafte Indologen haben sich der Aufgabe gewidmet, Analogien zwischen indischem und europäischem Denken auszufinden — so nicht nur im Frühstadium der Forschung in Anlehnung an *Schopenhauer* der Indologe und Philosoph *Deussen*, der mit seinem Programm: „Vedānta-Plato-Kant" eine durchgehende Linie von indischer Metaphysik zu Plato und dem Begründer der neueren deutschen Philosophie zog —, auch noch jetzt bemühen sich führende Köpfe unter den Indologen, wenigstens für die entwickelteren erkenntnistheoretischen Systeme Indiens Analogien aufzuzeigen zu Kantischer Philosophie. Man denke vor allem an *Stcherbatskys* Arbeiten über spätbuddhistische Erkenntnistheorie, in denen er viele Parallelen zwischen dem Spätbuddhismus und Kant im Gesamtgedankengehalt, ja auch in spezifischen Terminis aufzuzeigen sucht.

Aber scheinbar gleiche Resultate erhalten erst ihre charakteristische Färbung durch den *Ursprung* und den *Entwicklungsweg*, auf dem man zu ihnen gelangte, und ähnlich klingenden terminis liegen nicht dieselben Begriffe zugrunde. Jeder terminus ist durch die Entwicklungsgeschichte der spezifischen Philosophie, die ihn geprägt, so stark erblich belastet, daß man ihn nicht in einen anderen Ideenkreis übertragen kann, ohne daß er bei seiner Übernahme zu einem unorganischen Fremdkörper in dem neuen Kulturkreis wird. — Hierzu kommt noch, daß bei der Übertragung von einer Sprache in die andere schon überhaupt durch das Medium der Übersetzung der Gesamtinhalt, insbesondere aber die termini, ein gewagtes, subjektives Gepräge bekommen. So erweisen sich die meisten Analogien nur als scheinbare und als eine Verwischung des spezifischen Kulturkolorits.

Aufgabe meiner Darlegungen soll es sein, gerade die Nicht-Analogie zwischen Indien und Europa herauszuarbeiten an dem speziellen Beispiel indischer Logik und Erkenntnistheorie.

Hier am Gebiet der abstraktesten und formalsten Wissenschaft treten die spezifischen Strukturmomente am schärfsten hervor. Wir wollen die indische systematische Logik, d. h. die voll ausgebildete Logik und Erkenntnistheorie unter diesem Gesichtspunkt betrachten, sie der europäischen systematischen Logik und Erkenntnistheorie gegenüberstellen. *Indem wir scharf die Eigentümlichkeiten der einen Seite, d. h. des indischen Denkens, hervorheben, wird ohne weiteres sich der Hörer die Abweichungen der ihm geläufigen europäischen Logik*

ergänzen. — Wir stellen wohlgemerkt nur die am weitesten entwickelte indische Systematik, nicht die Frühstadien indischer Logik, heraus, damit nicht, wenn sich keine Analogien zwischen Indien und Europa hier ergeben, der Einwand berechtigt ist, daß man wissenschaftliche und *vor*wissenschaftliche Stufen miteinander verglichen hätte und die Verschiedenheiten nicht in der Geistesstruktur *an sich*, sondern nur in der *Stufe der Entwicklung* liegen.

Es scheint nicht eine eindeutige, allgemein gültige und deshalb überall analoge Höchststufe, selbst nicht in der formalen Logik zu geben.

Der Inder ist — im großen gesehen — ein so einheitlicher Typ Mensch, wie wir es in Europa nur am Typ des religiösen Menschen kennen. In Indien ist selbst jede einzelne tägliche Profanhandlung von Geburt bis zum Tod weltanschaulich bezogen. Im gleichen Maße ist dies auch der Fall bei den geistigen Disziplinen Indiens. *Auch die indische Logik und Erkenntnistheorie ist durchaus ursprungs- und zweckbestimmt durch die Gesamtweltanschauung.* Wollen wir indische Logik verstehen, so müssen wir einen Blick auf indische Weltanschauung werfen. — *Weltanschauung ist in Indien Welt-Anschauung.* Aus der Beobachtung der Fülle der tropischen Natur, in ihrem vor Augen fast sichtbaren schnellen Werden und Vergehen ergeben sich, gleichsam aus der Anschauung abgelesen, einzelne weltanschauliche Grunddogmen Indiens: 1. die Wertlosigkeit resp. Belanglosigkeit und Vergänglichkeit des Einzelindividuums in der Fülle der Gesamterscheinungen, 2. die stetige Bewegtheit im kontinuierlichen Wechsel der drei Entwicklungsstadien: Werden, Sein und Vergehen. — Aus diesen der Natur unmittelbar abgelesenen Grundthesen zieht Indien in weiterer Konsequenz die Lehre von einem allen Gestaltungen zugrunde liegenden Urstoff, der sich in die Einzelerscheinungen zerteilt hat. — Diese Lehre vom Urstoff ist nun der Ausgangspunkt für weitere Probleme, z. B. für das Problem vom Ganzen und seinen Teilen [1].

Auf dieser anschaulichen, weltanschaulichen Basis fußt indische Logik und Erkenntnistheorie, nicht nur in ihrem vorsystematischen Stadium, sondern letztlich zu allen Zeiten. *Bezeichnenderweise ist indische formale Logik (Nyāya) mit der Erkenntnistheorie auf naturwissenschaftlicher Grundlage (Vaiśeṣika) zu einem untrennbaren Doppelsystem zusammengewachsen.*

Die Urstofftheorie, die Lehre vom sich Verwandeln und Umwandeln im ewigen Werden, führt zu einem der Hauptprobleme der indischen Logik: zur ganz besonders weit ausgebauten Lehre von *Ursache und Wirkung.* „Die Eigenschaften des Produktes sind wesensgleich den Eigenschaften der Ursache", so lehrt noch das späte Nyāya-Vaiśeṣika-System. Zugrunde liegt auch hier noch die Anschauung von der Emanation, die die Eigenschaften des Urstoffs in sich trägt. — Wie alle Erscheinungsformen des Urstoffs eben wesensgleich sind in bezug auf den ihnen gemeinsamen *Urstoff*, so haben auch die Produkte *untereinander* eine Wesensgleichheit oder zumindest Ähnlichkeit; *indische*

[1] Vgl. „Urstofflehre" S. 146 ff. und „Dingbeziehungen" S. 189 ff.

Logik sucht deshalb mehr das Gemeinsame als das Sondernde zwischen den Erscheinungsformen. Nicht das Abgrenzen = Definieren, sondern Probleme der Identität, der Gleichheit und Ähnlichkeit, der Begriff der Inhärenz, der Begriff der Durchdringung des einen durch das andere (vyāpti), das sind Fragen, die indische systematische Logik immer wieder beschäftigen (in Anlehnung eben an die anschauliche Weltanschauung). Die aus der Anschauung gewonnene Lehre vom Urstoff und seinen Emanationen, von dem Substrat, das den Erscheinungen zugrunde liegt, das sind die nie aufgegebenen Denkgrundlagen [1].

Aus diesem zähen Festhalten an der Denkbasis erklären sich auch gewisse Inkonsequenzen späterer indischer Erkenntnistheorie. Die buddhistische Schule der Sautrāntikas stellt einerseits die These auf, daß alle dharmas, d. h. alle natürlichen Gegebenheiten voneinander getrennt, absolut isoliert sind. Andererseits aber wieder kann sie sich von der allgemeinen Denkbasis nicht ganz loslösen und erkennt doch noch eine Kontinuität zwischen den isolierten Gegebenheiten an. Es spukt hier immer noch die alte Urstoff-Substrat-Vorstellung. — Und ebenso verfährt auch eine andere buddhistische Schule, die Sarvāstivādins, die gleichfalls isolierte Gegebenheiten annehmen, andererseits aber durch die Aufstellung gewisser Wirkungs- und Begleitzusammenhänge diese Isoliertheit wieder beschränken oder aufheben.

Im anschaulich Weltanschaulichen verankert ist indische Logik. Daraus ergibt sich, daß nicht nur *rationale Geistes*kräfte indische Logik gestalten [2]. Wie die Logik die aus der Anschauung abgelesenen *Natur*gesetze übernimmt, so schließt sie auch nicht die aus der Welt-Anschauung weiterhin sich ergebenden *ethischen* und *religiösen* [3] Momente aus ihrem System aus. So z. B. schiebt indische systematische Erkenntnistheorie bei der Aufzählung der 24 Qualitäten der Substanzen mitten zwischen *physikalische* Qualitäten *psychologische*, ja selbst *ethisch-transzendente* wie Verdienst und Schuld ein. Für diese noch weiter zu untersuchende Eigentümlichkeit indischen Denkens, gesamtweltanschauliche, und nicht nur logische Kategorien *neben*einander innerhalb *einer* Kategorialreihe zu verwenden, lassen sich noch verschiedene Beispiele aus dem Nyāya-Vaiśeṣikam anführen. Wir finden z. B. bei der Aufzählung der acht wirkenden Ursachen *logisch-erkenntnistheoretische, theistische, atheisti-*

---

[1] Vgl. neben dem klassischen Nyāya-Vaiśeṣikam auch die späte Tarka-Literatur (Saṃgraha und Kaumudī).

[2] Da auch alle anderen Disziplinen auf das Anschaulich-Weltanschauliche zurückgehen, gibt es auch bei ihnen keine Trennung zwischen Rationalem und Irrationalem. Einmal kann man in Indien nicht wie bei uns eine Einteilung der Disziplinen vornehmen nach dem Gesichtspunkt: rational oder irrational, etwa Mathematik, Jurisprudenz, Naturwissenschaften auf die eine, Ethik, Religion, Kunst auf die andere Seite stellen. — Ferner fließen innerhalb einer *einzelnen* Disziplin Rationales und Irrationales ineinander über; siehe: „Vergleich der Antithesen Indiens und Europas." S. 194 ff.

[3] Es würde hier zu weit führen, darzulegen, wie auch diese Momente direkt aus der anschaulichen Weltanschauung ableitbar sind.

sche und rein *ethische* Momente, die sich zum Teil in ihrer Machtsphäre sogar ausschließen, unbekümmert nebeneinander gesetzt.

Aber nicht allein innerhalb größerer Aufzählungsreihen, sondern auch innerhalb der Vorstellungssphäre eines *einzelnen Begriffes* finden wir erkenntnistheoretisch-logische und religiöse Postulate zusammengewachsen; so z. B. versteht die Yogācāra-Schule des Mahāyāna-Buddhismus unter der höchsten zu erringenden Wahrheit *gleichzeitig* ihre erkenntnistheoretische Lehre von der Leerheit alles Seins und von der Identität alles Wesens neben Buddhaschaft und Nirvāṇa [1]. Es ist hier der Begriff des Höchsten vieldeutig logisch, psychologisch und transzendent wie in den Upaniṣaden etwa der Begriff des ānanda, der Wonne und Unbegrenztheit.

Aber noch über die größeren und kleineren Einzelheiten der Systeme hinaus dringen irrationale weltanschauliche Tendenzen in die formale Logik ein. Das Endziel formaler Logik ist ein durchaus irrationales, religiöses, ist Erlösung. So lautet das erste sūtra der indischen formalen Logik: „Durch die Kenntnis der Wesenheit von Erkenntnismittel, Erkenntnisobjekt, Zweifel, Motiv, Beispiel, Lehrsatz, Glieder des Syllogismus, Überlegung, Entscheidung, Diskussion, Disputation, Schikane, Scheingrund, Verdrehung, Bluff und Diskussionsabbruchsgrund, (durch diese 16 Kategorien der logischen Diskussion) erfolgt — das Erwerben des höchsten Heils (Erlösung) [2].

Indische Logik baut auf, nicht allein auf der *naturempirischen Primärform* der Weltanschauung und ihren religiösen und ethischen Konsequenzen, sondern auch auf der *zweckhaften Sekundär*bildung der Naturempirie = der *Magie*. — Magie setzt voraus die aus der Anschauung gewonnene Lehre von der Gleichartigkeit und in sich selbst Veränderlichkeit aller Urstoff-Emanationen; sie zieht daraus die Konsequenz der Vertauschbarkeit resp. der gegenseitigen Beeinflußbarkeit der Einzelerscheinungen. Latent liegt der gesamten Magie schon das ebenfalls aus der Anschauung gewonnene Gesetz von Ursache und Wirkung zugrunde, das sie zweckhaft umbiegt in *bewußte* Handlung und *berechnete* Folge. — *Indische systematische Logik zeigt in ihrem Lehrgehalt auch noch Spuren des magischen Ausbaues des Weltanschaulichen neben dem rein naturempirischen.*

Ein Teil des Wesens ist nach magischer Vorstellung auch der Name. Wer den Namen eines Dinges kennt, der kennt das Ding selber. Name und Ding decken sich irgendwie im wesentlichen. Über das Frühstadium indischer Logik hinaus behält Geltung, daß *Namens-* und *Laut*ähnlichkeit *Wesens*ähnlichkeit bedingen. Etymologische Verknüpfung hat logische Beweiskraft. — Im Ma-

[1] Siehe hierzu auch: O. Strauß, Ind. Philosophie, S. 223.

[2] Andererseits dringt auch Erkenntnistheorie und rationale Beweisführung ein in von Natur aus irrationale Disziplinen: z. B. führen *rationale* Methoden zur Erreichung der *Inspiration;* so glaubt man an *Erlernbarkeit* und *Erzwingbarkeit* der Wunder (Brāhmaṇa-Periode); so sucht man einen *erkenntnistheoretischen* Weg zum irrationalen, religiösen Endziel, zur Erlösung, (z. B. in der buddhistischen Kausalformel).

gischen hat aber auch das Wort an sich schon zwingende Kraft; eine Aussage über ein Ding bindet das Ding, bestimmt es, wird zum Wesen des Dinges. Hieraus erklärt sich wohl einerseits die auch in späterer indischer Logik beibehaltene Zerlegung eines Dinges in nāma-rūpa, d. h. in Name und Gestalt (= magische und naturanschauliche Denkweise kombiniert), und andererseits haben wir hier wohl eine, wenn auch schwer auffindbare Wurzel für eine der späteren logischen Erkenntnismittel: die autoritative *Aussage* über ein Ding ist ein vollgültiges *Beweismittel* neben Wahrnehmung und Schlußfolgerung in der systematischen indischen Logik. *Es ist wohl nicht nur ein rein religiöses Traditionsgefühl, das die Vedaworte als vollgültiges Beweismittel für spätere Wissenschaft gelten läßt, sondern hier sprechen auch magische Reminiszenzen mit.* — Auch das in der Magie schon vorwissenschaftlich angewandte Analogieverfahren (Analogie von Makro- und Mikrokosmos) wird in späterer systematischer Logik, gerade im Nyāya, beibehalten, ausgebaut und als vollwertig anerkannt. *So bilden Naturempirie plus Magie die Denkgrundlagen der systematischen Logik Indiens* [1].

Indische Logik, wurzelnd also im Weltanschaulichen im weitesten Sinne, gebraucht auch dieselben *Erkenntnismittel* wie die Weltanschauung selbst: Anschauung ist das Haupterkenntnismittel, dessen sich auch die indische Logik bedient. Ausgangspunkt für indische Logik ist nicht eine abstrakte Deduktion, ein farblos konstruierter Allgemeinbegriff, sondern die tatsächlich vorhandene Fülle der Gegebenheiten. Anschauung überzeugt, beweist. Deshalb arbeitet der indische Syllogismus, die Lehre vom Schluß, vorzüglich mit Beispielen, nicht allein mit positiven Beispielen, wie in der Musterform des indischen Syllogismus: „Auf dem Berge ist Feuer, weil dort Rauch ist, wie in der Küche", sondern auch bemerkenswerterweise mit negativen Beispielen: „Wo kein Feuer ist, da ist auch kein Rauch, wie in einem Teich." — Aus diesem Bestreben, von der *Anschauung* aus, den logischen Syllogismus zu erklären, ergibt sich auch eine, unserer europäischen Auffassung direkt widersprechende Auffassung von Merkmal und Merkmalträger. In europäischer Logik bedeutet Merkmal den allgemeinen, umfassenden Begriff, z. B. Säugetier; der Merkmalträger ist der besondere, umfaßte Begriff, z. B. Pferd (vgl. Deussen, Geschichte der indischen Philosophie I 3, S. 368). Der Inder dagegen hält sich nur an die Anschauung. Das Merkmal ist ihm eine anschauliche Wahrnehmung, z. B. der Rauch, aus welcher er auf den Merkmalträger, den momentan nicht wahrnehmbaren weiteren Begriff, z. B. das Feuer, schließt. Nun aber ist Rauch (Merkmal) der *engere* Begriff, denn es gibt auch Feuer

[1] Vgl. hierzu auch die Ausführungen von *Paul Masson-Oursel* in „La Philosophie comparée", p. 106 u. ff. Er stellt allerdings diese magische Grundlage indischer Logik einseitig als einzige Wurzel hin, um sie der Anschauungslogik der Griechen gegenüberzustellen. Er verkennt hierbei erstens, daß *beide* Denkformen aus *einer* Wurzel stammen (vgl. unsere obigen Ausführungen), und zweitens, daß wir in Indien *beide* Formen früh-logischen Denkens *neben*einander haben, und zwar gerade die rein naturempirische, wie die Beispiele beweisen, in überwiegendem Maße.

ohne Rauch, aber nicht Rauch ohne Feuer; der Merkmalträger Feuer ist aber in Indien der *weitere* Begriff im Gegensatz zur europäischen Logik. —

Und noch in einem anderen Punkt weist die Besonderheit des indischen Syllogismus auf seinen anschaulichen Ausgangspunkt hin. Wie die Richtigkeit des Syllogismus für den Denkenden selbst aus der Anschauung ersichtbar (evident) ist, muß sie es auch sein für einen zweiten. So ergibt sich aus diesem Postulat der Anschaulichkeit, der Erkennbarkeit für andere eine pädagogische Zweckhaftigkeit der indischen Logik: der indische Syllogismus unterscheidet zwei Arten seiner Formulierung: den Schluß *für sich* und den Schluß *für andere*, wobei der Schluß für andere die weitaus gebräuchlichere Form ist. Die Erkennbarkeit für andere wird das Kriterium für die Richtigkeit des Schlusses: man will deshalb in indischer Logik andere überzeugen, andere belehren, andere bekämpfen. Aus diesen indirekt-praktischen, pädagogischen Zwecken erklärt sich auch die besondere Bedeutung, die in der indischen systematischen Logik die Eristik gewinnt, die Disputation, die Diskussion und ihre Abarten.

Die Frage nach dem praktischen Anwendungszweck hat uns schon von den einzelnen inhaltlichen Problemen hinübergeleitet zu dem zweiten Teil unserer Betrachtungen, zu den Eigentümlichkeiten indischer Logik, nicht im Inhaltlichen, sondern im *methodischen* Aufbau. Auf der Weltanschauung fußt die indische Logik; gewisse Hauptprobleme der Weltanschauung kehren dementsprechend immer in der Logik wieder. Alle verschiedenen Schattierungen indischer Erkenntnistheorie müssen sich mit denselben grundanschaulichen Problemen auseinandersetzen (mit der Karmalehre, der Substanztheorie, dem Verhältnis zum Absoluten, der Erlösung usw.). Deshalb kreuzen sich, mehr als bei uns, in Indien die Wege der einzelnen Philosophenschulen immer von neuem, weil alle sich nur um diese einigen wenigen grundlegenden Probleme bemühen. So entwickelt sich brahmanische Logik im Nyāya und buddhistische Logik im Mahāyāna im gegenseitigen Diskutieren und Vorwärts-treiben einiger Probleme. *In Indien entwickeln die Probleme die Schulen, nicht die Schulen die Probleme* [1].

Dementsprechend gibt es auch von indischen Philosophen selbst keine *objektiven* Darstellungen der Geschichte der indischen Logik aus der Zeit der Entwicklung der indischen Philosophie und der daran anschließenden Jahrhunderte. Eine Gesamtdarstellung der indischen philosophischen Systeme, wie sie aus dem 9. Jahrhundert angeblich von Śankara und aus dem 14. Jahrhundert von Mādhava erhalten ist, ist keine *objektive* Darstellung, sondern es sind nur kritische Betrachtungen im Sinne einer Ablehnung der anderen, um als Letztes, nachdem gleichsam alle anderen Systeme aus dem Wege geräumt sind, das eigene zu bringen. Man stellt also nicht ein selbständiges positives, isoliertes System auf, sondern setzt sich gleichsam erst mit allen anderen Gegebenheiten, nämlich den anderen Systemen, auseinander.

[1] Ein Fingerzeig dafür, daß indische Philosophiegeschichte von den Indologen vorzüglich *doxo*graphisch darzustellen ist! (Siehe: „Doxographische Darstellung indischer Philosophie S. 218 ff.)

Der gleiche methodische Grundsatz wie im großen, wird auch im einzelnen in indischer Logik angewandt. Nicht wird ein Allgemeinbegriff isoliert, positiv herausgehoben, sondern es werden nach Möglichkeit alle neben ihm stehenden Gegebenheiten mit in Betracht gezogen, *der Begriff gleichsam seinem Umfang nach ausgefüllt, nicht nur umrissen in seinen Konturen.* Diese Eigenart zu definieren durch Aufzählung möglichst *aller* unter einen Begriff fallenden Gegebenheiten ist durchaus eine Folge der weltanschaulichen Einstellung Indiens [1]. Einerseits wird die Fülle der einzelnen Gegebenheiten an sich betrachtet und deshalb in Fülle aufgezählt, andererseits überträgt man gleichsam ins Logische die Lehre vom latenten Urstoff, indem man das Gemeinsame zwischen den einzelnen Gegebenheiten postuliert, und sie so unter dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit in möglichster Vollständigkeit der Aufzählung zusammenstellt. Dieses ist die *positive* Seite, die indische Logik aus der Weltanschauung heraus zu ihrer Art von Definitionen, die eigentlich Aufzählungen sind, bringt.

Daneben führt auch noch eine negative Seite zur Besonderheit indischer Definitionen. Definieren, d. h. umgrenzen im eigentlichen Sinne des Wortes, muß Indien verhaßt sein; Absondern, Individualisieren ist das im höchsten Streben, in der Erlösung, ja geradezu zu Überwindende. „Bhūman = die Weite, das Uneingeengte, das ist Ānanda = Erlösungsglück, Wonne", so lehren die Upaniṣaden.

Und nun noch folgender, weittragender und deshalb ausführlicher einzuleitender Gesichtspunkt, der Definieren im europäischen Sinne Indien verbietet. Definitionen, Allgemeinbegriffe sind gleichsam starre, unbewegte, leblose Abstraktionen und Deduktionen. *Indisches Denken geht aber überall vom Bewegten, Dynamischen aus,* entsprechend der Weltanschauung. So sind z. B. indische Transzendenz-Begriffe durchweg Bewegungsbegriffe; der Ṛtabegriff = die funktionelle Weltordnung ist als Funktions- ein Bewegungsbegriff, auch der Karma- und der Erlösungsbegriff sind beides Bewegungsbegriffe [2]. (Kontinuierliche Karmawirkung und Zielstrebigkeit auf dem Erlösungsweg!) — Auch indische bildende Kunst, selbst die scheinbar unbewegten Buddhastatuen, nicht nur die überbewegten Hindugötter, sind *ideell* Ausdruck von Bewegung, Aktion, Einmaligkeit (von ihrer ästhetischen Wirkung, die vielleicht Ruhevorstellungen erweckt, soll hier nicht gehandelt werden). Denn auch der Buddha ist nicht in indischer Plastik ein konstantes Symbol des Gesamtwesens, ist nicht gleichsam ein feststehender Allgemeinbegriff [3], sondern immer

[1] Dementsprechend die Kasuistik auch in indischer Jurisprudenz und Medizin! (Grdr. d. indo-ar. Phil., II, 8 u. III 10, siehe dazu: „Indisches Recht" S. 273 und „Individuum" S. 254 f.

[2] Vgl. zum folgenden: „Bewegungsvorstellung" S. 172 ff.

[3] Man denke auch an die weitere Entwicklung des Mahāyāna-Buddhismus, wo der Buddha „Śākyamuni" neben anderen Buddhas und Bodhisattvas, gleichsam selbst nur ein Spezialfall ist, und als solcher mit einem Eigennamen innerhalb der Familie der vorangegangenen und kommenden, empirischen und transzendenten Buddhas näher zu bezeichnen ist.

nur Vertreter *einer bestimmten* Aktion, angedeutet durch die jeweilige charakteristische Geste (mudrā).

Ebenso finden wir in der Rhetorik Indiens weniger *statische* Vergleiche, weniger Vergleiche auf Grund einer feststehenden Eigenschaft als Bewegungs-Funktionsvergleiche, Vergleiche von bewegten Dingen, von Vorgängen [1].

Entsprechend ist der Grundzug auch in indischer Logik. Statt starrer Allgemeinbegriffe anschauliche, lebendige Aufzählung von Ähnlichem. *Der Begriff wird durch Beispiele erlebt, nicht deduziert.*

Auch in der *Problemwahl* finden wir besondere Bevorzugung derjenigen Probleme, die ausgesprochen auf Bewegungsvorstellung beruhen. So gelangt zu besonderer Ausbildung das Ursache-Wirkung-Problem, das Kausalitätsproblem im allgemeinen, im besonderen z. B. in der sogenannten Kausalformel der Buddhisten, die aus einem Entwicklungsvorgang resp. verschiedenartigen *Entwicklungsvorgängen* sich zusammensetzt; so weist auf Bevorzugung des dynamischen Prinzips im Sāṃkhya und im Vaiśeṣika die besondere Berücksichtigung des Bewegungsvorgangs in der Materie: Mischung und Entmischung der drei Guṇas, Mischung und Entmischung der Atome und Elemente.

Auch in den Theorien über den Wahrnehmungsvorgang kommt die Eigentümlichkeit indischer Auffassung darin zum Ausdruck, daß sie besonders stark das Bewegungsmoment hierbei unterstreicht. Nicht allein hält Indien daran fest, daß die Sinnesorgane zu den Objekten hinwandern resp. vice versa, sondern auch *nach* der Berührung von Objekt und Organ wickelt sich die momentane Wahrnehmung des Gegenstandes noch in zwei nacheinander verlaufenden Prozessen ab; in der ersten Phase wird nur ein Sein *schlechthin* wahrgenommen, in der zweiten das *spezifische* Sein [2].

Indische Logik fußt also, wie wir darlegten, sowohl im Inhalt als auch in der Methode vorzüglich auf Empirisch-Anschaulichem.

Es führt allerdings daneben eine bestimmte indische Eigenart über das Empirische hinaus ins unfaßbar Transzendente. Und zwar ist es gerade die aus dem *Empirischen* stammende Neigung, alle unter einen Begriff fallenden Möglichkeiten aufzuzählen, die *über das Empirische hinaushebt.* —

Die Neigung, alle Möglichkeiten in ihrer kombinatorischen Fülle zu erschöpfen, führt auch zu rein theoretischen Deduktionen in Indien. Man denke an den syādvāda der Jainas und ähnliche Versuche in den altbuddhistischen Texten,

[1] Vgl. „Die Dingbeziehungen der alten Upaniṣaden" S. 185 ff.

[2] Zur Ergänzung dieser Andeutungen über die noch nicht genügend beachtete Rolle, die das dynamische Moment im indischen Denken spielt, mag auch das dienen, was Prof. *Masson-Oursel* über den dynamischen Doppelsinn von artha = Sinnesobjekt *und* Sinnesziel, und Kalpana = Reflexion + *Wille*, in seinem Vortrag auf der Tagung der Schopenhauergesellschaft, Pfingsten 1927 ausführte. (Zusammengefaßt im Schopenhauerjahrbuch 1928 S. 43). Vgl. auch seine Philosophie comparée, z. B. p. 174 und 179 ff., insbesondere auch seine Erklärung von Samskāra als stetig selbst *bewirkter* Seelenhabitus; niemals wird in Indien ein undynamischer Seelen*zustand* angenommen.

wo man sich bemüht, alle Denkmöglichkeiten heranzuziehen, die erdenkbar sind in bezug auf das *Sein* eines Dinges: ein Ding ist oder es ist nicht, oder es ist und zugleich ist es in gewisser Beziehung nicht, oder es ist weder, noch ist es nicht usw. Aus diesen logisch-kombinatorischen Gründen wird gleichsam ebenso positiv wie das *Sein* der dazu gehörige Gegenpol: das Nicht-sein erfaßt.

Aber nicht allein in diesen eben gegebenen rein theoretischen Möglichkeiten wird das Nichtsein deduziert, sondern es wird der Begriff des Nichtseins sozusagen auch *positiv-empirisch* in der Wahrnehmungstheorie behandelt. Wahrnehmbar ist nicht nur nach indischer Vorstellung das *Vorhandensein* eines Topfes auf einem Platze, sondern auch dessen *Nicht*vorhandensein an jenem Ort. Einmal umklammert das Sinnesorgan einen Gegenstand, wenn es zu einer bestimmten Stelle des Raumes hinwandert, ein anderes Mal umklammert es, wohlgemerkt in einem ebenso positiven Vorgang des Hinwanderns, den leeren Raum an der bestimmten Stelle, also es erfaßt gleichsam *positiv* auch das Nichtsein des Topfes an diesem Ort.

So führt Neigung zur Aufzählung und daran anknüpfende Kombinatorik der möglichen Gegebenheiten zum Überschreiten des Empirisch-Anschaulichen in Erkenntnistheorie und Logik. Es führt die Neigung zur Vollständigkeit indischer Logik dazu, zu dem bekannten Gegebenen das unbekannte Korrelat, den Gegenpol zu suchen, dem Sein das Nichtsein, das ebenso empirisch positiv erfaßt wird, gegenüberzustellen.

Aber die logische Korrelatsbildung wird, über das Empirische hinausgehend, auch noch zur transzendenten Postulatsbildung [1]. Wie man logisch eine Negierung des Seins im Korrelatbegriff: Nicht-sein fand, so findet man wertlich eine Negierung des *sämtlichen* Empirischen in der Aufstellung seines Korrelates, in der Aufstellung des Absoluten. *Empirische Weltanschauung ist also die Basis zur Logik und Erkenntnistheorie und logische Korrelatsbildung das Hilfsmittel zur Auffindung des höchsten weltanschaulichen Postulates, des Absoluten.*

Dies ist die Eigentümlichkeit der indischen Logik und Erkenntnistheorie: sie ist unlösbar verankert in der Gesamtweltanschauung, ist *Anschauungs-Logik* mit allen sich daraus ergebenden *spekulativen* [2] Konsequenzen.

Anhang [3].

Aus unseren Darlegungen ergeben sich die Antworten auf bestimmte Fragen, die die Kongreßleitung uns Vortragenden vorgelegt hat. Für das spezielle

[1] Bei der Aufstellung des Postulates vom ungestalteten Urstoff hatte man allerdings auch schon die Grenze des *empirisch* Erfaßbaren überschritten, dort gleichsam den Schritt getan zum *naturwissenschaftlich*-Transzendenten, wie hier zum *Wertlich*-Transzendenten.

[2] In der Grundbedeutung von speculari!

[3] Obige Ausführungen sind aus einem Vortrag erwachsen, der auf der Tagung der Schopenhauergesellschaft in Dresden, Pfingsten 1927, gehalten wurde. — Aus programmatischen Gründen wurde auch beim jetzigen Abdruck auf die — aus dem damaligen speziellen Zweck entstandenen — folgenden Fragestellungen nicht verzichtet.

Thema: „Indische Logik" beschränkt sich der Kreis auf diejenigen Probleme, die mit der Denkstruktur Indiens und Europas unmittelbar zusammenhängen.

1. Ist die Denkstruktur Indiens und Europas die gleiche?

2. Ist die Denkstruktur Indiens zu allen Zeiten in sich gleich geblieben, oder hat sie Änderungen ähnlich der europäischen erfahren?

Hieraus ergibt sich als dritte Frage:

Durch wen und wann konnte und kann indische Denkstruktur erfaßt werden?

Ist indische Logik tatsächlich als Konsequenz der Weltanschauung Indiens zu verstehen, beruht diese Weltanschauung auf zu allen Zeiten in Indien gleich gebliebenen Gegebenheiten der Natur, so sind damit schon zwei Fragen, die die Tagung an uns stellt, beantwortet.

Einerseits, wie wir schon in der Einleitung andeuteten, lehrt auch indische Logik, weil auch sie weltanschaulich bezogen ist, daß *Einzelübertragungen* aus einem anderen Kulturkreis Fremdkörper sind und bleiben müssen, weil nur die Grundlagen der Weltanschauung Wurzelhaftigkeit und Kolorit geben, und andere Weltanschauung andere Konsequenzen fordert. — *Die Natur in anderen Himmelsstrichen schafft eben andere Weltanschauung.*

Und ebenso wie *räumlich* ist auch *zeitlich* indische Logik mitsamt indischer Weltanschauung festgelegt. Die Gegebenheiten der Natur sind durch die Zeiten hindurch, gerade in Indien, verhältnismäßig wenig gewandelt durch Menschenwerk in geographischer und sozialer Hinsicht. So ist durch die Konstanz der natürlichen Gegebenheiten Indiens auch die Konstanz der Weltanschauung in all ihren Ausstrahlungen in den Einzeldisziplinen bedingt.

Zum rechten Verständnis also auch der indischen Logik gelangt nur derjenige, der die anthropo-geographischen Fragen voll berücksichtigt.

Für diese Probleme ist der Inder, auch der heutige Inder, der täglich durch Augenschein diese Gegebenheiten ähnlich immer wieder erlebt, besser prädisponiert als der Europäer. Einen gewissen Ausgleich zugunsten des Europäers finden wir allerdings darin, daß letzterer dem Corpus einheimischer indischer Erklärungsliteratur unbefangener und wissenschaftlich geschulter gegenübersteht.

Und noch ein kurzes Wort zu dem Versuch, indisches Denken unter einen uns geläufigen Begriff zu bringen, unter ein bestimmtes Schlagwort einzufangen.

Wie ich schon früher ausführte, widersteht indisches Denken der scharfen absondernden Formulierung unter einen Begriff. Antithetische Begriffe fließen ineinander über, Rationales und Irrationales, Gott und Welt, Psychisches und Physisches usw [1].

Wenn man versucht, als Kennzeichen indischen Geistes weltleugnende Transzendenz, weltfremde Mystik zu setzen, so verkennt man unseres Erachtens, daß diese europäischen Termini in den indischen Kulturkreis nicht übertragbar sind, weil

[1] Ausführliches hierüber „Antithesen" S. 194 ff.

1. europäische Termini auf indisches Denken überhaupt nicht passen, und
2. *weil Indien nicht in isolierten Begriffen, sondern in Korrelatbegriffen denkt, These und Antithese gleichzeitig berücksichtigt (weltbejahend, weltverneinend ist, Sein und Nichtsein gleich positiv erfaßt usw.).*

Und außerdem kann man auch nicht einmal feststellen, daß diese weltleugnende Tendenz, die weltflüchtige und weltverflüchtigende Abstraktion gerade die am meisten ausgebaute Seite indischen Denkens ist. Einzelne Schulen der Upaniṣaden, des Vedānta und des Spätbuddhismus betonen zwar diese An-sicht, und in Europa sind gerade diese Ideen vorzüglich bekannt geworden durch besonders glückliche Interpreten wie Schopenhauer und Deussen. Man muß aber immer wieder betonen, daß dies mehr nur ein Überlieferungszufall für Europa ist, und daß auch selbst *diese* Schulen sich nicht der allgemeinen empirischen Weltanschauung ganz entziehen konnten, und dementsprechend, wie schon kurz gestreift, auch direkt Inkonsequenzen zu ihrem System in ihr System aufnahmen, oder der empirischen Weltanschauung zuliebe ihre Zuflucht zur Lehre von einer „doppelten Wahrheit" nahmen [1].

Indische Logik ist gerade im Gegenteil vorzüglich im praktisch Anschaulichen von vornherein verankert.

Wir wiesen daraufhin im besonderen in der Behandlung des Schlußverfahrens (Syllogismus), wir deuteten auf den praktischen pädagogischen Zweck (Schluß für andere, Beweis durch Anschauung, Beispiel, diesbezügliche besondere Färbung der logischen Termini: Merkmal und Merkmalträger).

Alles Beweise dafür, daß man in Indien nicht in weltfremden Abstraktionen, sondern in der anschaulichen Wirklichkeit wurzelt, selbst in einer Wissenschaft, die bei uns sich am meisten von Empirie entfernt.

Doch — wie gesagt — *Indien ist niemals festgelegt nur auf eine Gegenseite:* von der empirisch praktisch verankerten Logik führen die Ausstrahlungen ins Irreale, ins Transzendente. Man stellt zum Sein als positiven Korrelatsbegriff das Nichtsein auf, man stellt zum Empirischen schlechthin, als positiven Korrelatsbegriff das Nicht-Empirische, das Absolute.

Indien kennt zwar keine ausschließliche Bindung nur im Diesseits, aber auch nicht nur haltloses Schweben im Transzendenten.

Bhūman, Unbegrenztheit, Ungebundenheit hier wie dort, *das* ist Ānanda, indisches Denk-Ideal.

---

[1] Siehe Näheres „Optimismus" S. 169 ff.

DOXOGRAPHISCHE DARSTELLUNG DER INDISCHEN PHILOSOPHIE[1].

Eine glückliche Disposition hat Kafka seinem Sammelwerk „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" gegeben. Band I seiner Sammlung brachte „Das Weltbild der Primitiven" von dem Kölner Ethnologen Fr. Graebner; als II. Band folgt O. Strauß mit seiner Darstellung der indischen Philosophie. Diese chronologische Reihenfolge birgt auch eine inhaltliche: gibt Graebner eine Darstellung des Primitiven nicht nur in der Höhenlage, wie wir sie an den jetzt lebenden Primitiven beobachten können, sondern rekonstruiert er auch kühn aus dem jetzigen Stand rückwärts einen niedrigeren Stand der Entwicklung, so gibt der zweite Band der Sammlung das Bild des *Primitiven* in einem Stadium der *Höchstkultur*, wie wir es nirgendwo außer eben in Indien feststellen können. Nur in Indien ist die einzigartige Vereinigung von primitiver und Hoch-Kultur zustande gekommen, einerseits weil hier die Abhängigkeit und das Verwachsensein mit der Natur zu allen Zeiten gleich stark geblieben ist (es ist dort kaum eine technische Kultur notwendig geworden, die den Menschen aus der Abhängigkeit von der Natur befreien mußte!), andererseits weil die geographische Lage Indien in den Jahrhunderten der Konsolidierung seiner Kultur vor fremden Einflüssen geschützt hat. In stetem Zusammenhang mit den sich immer gleichbleibenden natürlichen Gegebenheiten wird diese Kultur immer weiter verfeinert, ohne die primitiven Grundlagen zu verlassen. — So können wir auch auf dem Gebiet der indischen Philosophie Grundgedanken herausstellen und bis in ihre feinsten Konsequenzen verfolgen, die ihren Ursprung in primitiven Vorstellungen der Frühzeit haben. Es sind dementsprechend nur wenige spezifische Voraussetzungen, die mit ihren vielfachen und komplizierten Ableitungen den Kern-gehalt des indischen spekulativen Denkens darstellen. Getragen von der allen gemeinsamen Grundanschauung sind es gleichsam *kollektivische* Gedanken, die nicht einer bestimmten Zeit und dem Hirn eines bestimmten Individuums entsprungen sind. So legt auch der Inder keinen entscheidenden Wert darauf, die Entstehungszeit eines philosophischen Werkes und die Biographie des Autors festzuhalten;

[1] Zu: Strauß, Otto: Indische Philosophie. München, Ernst Reinhardt 1925 = Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, hrsg. von Gust. Kafka, Abt. 1, Band 2.

häufig werden die Werke, wenn überhaupt namentlich ein Autor genannt[1], mythischen Sehern der Vorzeit zugeschrieben, oder wir finden unter den wenigen Namen historischer Autoren solche, die verdächtig gut zum Inhalt des betr. Systems passende Symbolbedeutung haben (z. B. Kaṇāda = der „Körnchenesser", der Begründer der atomistischen Philosophie), oder solche denen man rein literarische resp. einzelwissenschaftliche Werke, ebenso wie philosophische Texte zuschiebt (z. B. Ašvaghoṣa und Patañjali) oder man macht ein und denselben Autor zum Vertreter zweier sich diametral gegenüberstehender philosophischer Richtungen (wie es z. B. bei Gauḍapāda der Fall ist).

Diese von europäischer Entwicklung so verschiedene Einstellung des indischen Geistes bedingt auch eine andere Methode der Darstellung der indischen Philosophie. Es bietet daher Schwierigkeiten, eine europäische, historisch-biographische Betrachtungsweise der einzelnen philosophischen Systeme auf Indien anzuwenden. Strauß hat dieses Problem empfunden und es zu lösen unternommen, indem er ein Kompromiß eingeht zwischen *historisch*-chronologischer und *doxographischer* Anordnung des Stoffes. Er teilt seinen Gesamtstoff ein in „Anfänge und Entwicklung der philosophischen Ideen" (1. Teil) und in „Systeme" (2. Teil). Das wäre in großen Zügen eine *doxographische* Einteilung, auf deren Notwendigkeit er auch im Vor- und Nachwort hinweist (Seite 15 und Seite 253).

Innerhalb der Unterabteilungen dieser Hauptteile versucht er aber in *chronologischer* Reihenfolge vorzugehen, um das wenige uns bekannte textkritische und biographische Material nicht gänzlich außer acht zu lassen.

Dieses Kompromiß zwischen den beiden Darstellungsarten führt naturgemäß zu Wiederholungen; so muß der Verfasser z. B. dreimal die Grundideen der Sāṃkhya-Philosophie auseinandersetzen, weil er chronologisch das Sāṃkhya in den Upaniṣaden, das Sāṃkhya im Epos und das systematische Sāṃkhya durch Einschub anderer Kapitel voneinander trennt und doch in jedem einzelnen Abschnitt eine geschlossene Darstellung der Hauptprobleme geben will. Das gleiche gilt auch von den weit auseinanderstehenden Darlegungen über den älteren und den späteren Buddhismus. — Weitere Wiederholungen entstehen dadurch, daß dieselben, durch alle Systeme durchgehenden Probleme innerhalb der einzelnen Systeme jedesmal von neuem entwickelt werden müssen, so das Geist-Materie-Problem mit seinen spezifisch indischen Abwandlungen als Problem von Einheit und Vielheit, Ruhe und Tätigkeit, Absolutem und Relativem; so das Kausalitätsproblem, die Erlösungs- und Karmalehre, und so die in verschiedenen Systemen wiederkehrende Atomtheorie. Bei einer rein doxographischen Anordnung, wie sie dem Verfasser selbst vorschwebt, und die ja auch mit dem von ihm gegebenen Material durchaus schon durchführbar erscheint, würden diese Wiederholungen fortfallen und damit vielleicht trotz der vorgeschriebenen Kürze der Darstellung Raum gegeben

[1] Auf *ausführliche* biographische Angaben wird von vornherein verzichtet.

sein für die Behandlung derjenigen Probleme, deren Nichtbehandlung der Verfasser selbst bedauert (z. B. Seite 150, 190, 201, 220, 235, 243).

In einer Beziehung allerdings würden wir mit einer streng durchgeführten doxographischen Methode mehr Darstellungsraum benötigen als eine nach westlichen Gesichtspunkten aufgebaute Philosophiegeschichte. Wir wären gezwungen, auch die *Früh*perioden des hauptsächlich *religiös* und noch nicht im strengeren Sinne *philosophisch* orientierten Veda und die vorzüglich *religiös* orientierte nach-systematische Periode des indischen Mittelalters eingehender mit hineinzuziehen, weil wir auch hierin einen konsequenten, mit der systematischen Dogmenbildung zusammenhängenden Niederschlag indischer Grundgedanken sehen. — Religion und Philosophie sind in Indien fester verknüpft als anderswo, worauf auch Strauß den geziemenden Nachdruck legt, wenn er auch diese religiös-philosophischen Früh- und Spätperioden nur kurz behandelt.

Es *erweitert* sich so bei einer *doxographischen* Darstellung indischer Philosophie das *Stoffgebiet;* es *differenziert* sich bei dieser Behandlungsweise auch anders *gattungsmäßig*. Gerade an Hand des Straußschen Versuches treten bestimmte — westlich als peripherisch gewertete philosophische Disziplinen — als für Indien von zentraler Bedeutung hervor. So betont Strauß glücklich die sprachphilosophischen Probleme (magischer Logik!), die in Indien einzigartig durchgeführt, von den westlichen Beurteilern gewöhnlich nicht genügend gewürdigt werden.

Aus der indischen Eigenart ergibt sich andererseits eine spezifische Undifferenziertheit innerhalb des Denkmaterials, die auch als besonderes Charakteristikum Indiens gegenüber dem Westen noch schärfer herausgestellt und untersucht werden muß [1].

So wären die Kategorien, die indische Logik, Psychologie, Kosmogonie und Metaphysik, z. B. im Vaiśeṣika-System, in der buddhistischen sogenannten Kausalitätsformel u. a. aufstellt, daraufhin zu untersuchen, ob sie erstens tatsächlich alle primär Kategorien-Grundformen in irgendeinem Sinne sind und zweitens ob alle diese Kategorien aus einem und demselben Erkenntnismaterial oder aus verschiedenen für uns logisch miteinander unvereinbaren Grundformen der denkenden Verarbeitung entnommen sind.

Bei dieser Untersuchung würde sich wahrscheinlich noch mehr als bisher die Verschiedenheit des Kolorits aller Begriffe in Indien und Europa ergeben und somit das Postulat: sich möglichst ganz europäisch belasteter termini bei der Übertragung indischer Philosophie zu enthalten.

---

[1] Die verschwimmenden Übergänge der einzelnen Disziplinen zueinander (Ethik zu Erkenntnistheorie und Naturempirie, Psychologie zu Kosmologie usw.) haben wir schon in „Zur Struktur des ind. Denkens“ S. 10 ff. skizziert. — Die Darstellung der indischen Philosophie in absondernder Disziplinsystematik verbietet sich dementsprechend ebenso wie eine chronologisch-biographische Methode.

Auch diese Konsequenz, indische Philosophie aus sich heraus zu interpretieren, sucht Strauß zu ziehen.

Wie bei einer doxographischen Fragestellung sich für Indien im Vergleich zur westlichen Philosophie eine andere Abgrenzung des Stoff*umfangs*, der Stoff*gebiete* und der *Begriffe* der Philosophie (Begriffskomplexe statt Begriffe!) ergeben, so treten auch in den Einzelproblemen außer der eingangs erwähnten Verschiedenheit in ihrer Bedeutungsdauer[1] auch wertlich bedingte Größenverschiebungen auf (europäisch zentrale Probleme sind in Indien periphere Probleme und europäisch-periphere Probleme sind in Indien zentrale).

So vor allem ist der ganze Problemkomplex, der sich an die Gottesidee anschließt und der für Europa zentral-philosophisch ausgebaut und in die Systeme irgendwie einfügbar ist, in Indien eigentlich außerhalb der Konsequenz des indischen philosophischen Denkens, und da, wo er in den Systemen auftritt, wirkt er störend, wie z. B. Strauß auch hervorhebt. Das indische Denken, das auf die Grundvorstellung von mechanisch wirkenden Naturgesetzen aufgebaut ist (Saṃsāra-Karma-Lehre usw.), schließt einen Gottesbegriff aus oder macht ihn zum mindesten überflüssig; so macht das Dogma von der mechanischen Emanation und Resorption der Welt und die spätere Lehre von der Ewigkeit und Selbständigkeit der Atome einen Gott in seiner Schöpferfunktion, so die naturgesetzliche Ethik der Karma-Lehre Gott in seiner Richter- und Lenkerfunktion, so der Gedanke der Selbsterlösung des Menschen einen Gott in seiner Gnadenfunktion überflüssig resp. schränkt ihn ein. Strauß — hierin von europäischer Fragestellung noch nicht losgelöst — fragt aber bei der Behandlung der verschiedenen Systeme immer wieder nach der Stellung zum Gottesbegriff, weil er in der Gottesvorstellung auch für Indien ein Postulat des nicht philosophisch und literarisch fixierten Volksbewußtseins sieht (bhakti!). Bei jedem einzelnen System aber gibt Strauß zu, wie philosophisch unzureichend die Verknüpfung mit dem Gottesbegriff ist, z. B. (Seite 151) Gott als Aufseher bei der automatischen Abwicklung des Karmagesetzes oder Gott als Zähler der ewigen, selbstschöpferischen Atome (S. 150 und 151). Ebenso weist Strauß auf die überflüssige Stellung Gottes selbst beim „theistischen" Yoga hin (z. B. S. 136 f.). Ansätze zu einer philosophischen Ableitung des Gottesbegriffes aus dem Ātman-Begriff der Upaniṣaden, die in ihrer Metaphysik noch am nächsten von allen philosophischen Systemen dem religiö-

[1] Die für Indien geforderte doxographische Methode unterscheidet sich — dem Stoff entsprechend — wesentlich von der für westliche Philosophiegeschichte gegebenen doxographischen Darstellung, z. B. von der Windelbands. Abgesehen daven, daß W. in den späteren Auflagen — westlichem Bedürfnis folgend — wieder mehr die Philosophen-*persönlichkeiten* berücksichtigte, teilt er auch in seiner Problemgeschichte nach den üblichen Zeitperioden, und innerhalb dieser noch nach stofflich wechselnden, scharf von einander gesonderten Problem-*perioden*! In Indien dagegen lösen sich nicht die Problemstellungen gegenseitig ab, sondern einige wenige Grund-probleme ent-wickeln = ent-falten sich durch die Zeit hindurch.

sen Empfinden und deshalb einer Gottesvorstellung stehen, sind nicht durchgeführt, weil auch wohl kaum durchführbar (vgl. H. Jacobi, Entwickl. d. Gottesidee b. d. Indern, Bonn 1923 z. B. S. 16, 22 f. — Über J.s Versuch, den Gottesbegriff aus dem Nyāya-System abzuleiten, siehe mein Referat in DLZ. 1926 und dessen methodisch ausgearbeiteten Auszug im vorliegenden Buche S. 117 ff.).

Andererseits treten in Europa periphere Probleme in Indien als Denkmittelpunkt auf.

So läßt sich z. B. das Erlösungsproblem durch alle indischen Schulen hindurch verfolgen, das in Indien nicht nur eine religiöse, sondern auch eine kosmogonische, naturwissenschaftliche, psychologische, logische Seite hat.

Schon in dem kurzen doxographischen Überblick von Strauß treten die Variationen des Erlösungsbegriffes in den verschiedenen Schichten der Upaniṣaden und im älteren Buddhismus (vgl. S. 83 f., 89, 93) hervor: Die Erlösung wird zuerst kosmogonisch-transzendent erfaßt als Einswerden der feinmateriellen Einzelseele mit dem feinmateriellen Brahman, dann als Eingehen in eine höhere Wesenheit schlechthin, ferner als Befreiung der Einzelseele aus den Verstrickungen der Materie auf Grund der Identifikation der Einzelseele mit einer „reingeistigen" Weltseele, weiter als Erlangung der absoluten Unabhängigkeit, oder psychologisch gewendet: Erlösung = Aufgeben der bewußten Persönlichkeit, Erlöschen der psychischen Lebensfunktionen usw.

DER BEGRIFF DES INDIVIDUUMS IN DER INDISCHEN WELTANSCHAUUNG.

EINLEITUNG.

Indische Weltanschauung ist *Welt-Anschauung* im eigensten Sinne des Wortes und unterscheidet sich so in doppelter Weise von dem uns geläufigen Begriff. Einerseits geht indische Welt-*Anschauung* tatsächlich zurück auf Anschauung, die spekulativ, d. h. in rational verarbeiteter Anschauung (speculari) gewonnen ist. Anderseits regelt die *Welt*anschauung für den Inder nicht nur das Verhältnis des Menschen zu der *menschlichen* Gemeinschaft, seiner engeren Umwelt, sondern — da aus der Anschauung der Natur, der weiteren Umwelt, erst seine *Welt*anschauung gebildet ist — bleibt seine Aufmerksamkeit in der weiteren Umwelt haften, in der Betrachtung der belebten und unbelebten Natur.

Nicht das Nahe, Allzunahe des Menschlichen, regt zuerst weltanschauliches Denken an, sondern das Entfernte, deshalb objektiv zu Beobachtende, das aber doch nicht abtrennbar ist vom eigenen menschlichen Ich, da seine Gesetze eingreifen in das menschliche Dasein.

In der tropischen Fülle indischer Natur, im unübersehbaren Nebeneinander sieht man Pflanzen erblühen und welken, und wenn man das Auge auf einen bestimmten Punkt des Urwaldbodens konzentriert, schaut man in tropischer Schnelle die eine Pflanze emporblühen und, den Boden düngend, vergehen, so daß aus ihr in neuer Fruchtbarkeit eine neue Pflanze hervorsprießen kann, so weiter in unendlicher Aufeinanderfolge: jedes Einzelindividuum erscheint so als ein verschwindendes Pünktchen in der Fülle des Nebeneinanders und Nacheinander [1].

Der prinzipielle Standpunkt also ist: Der Mensch ist eingereiht — weil ebenfalls an die Gesetze des Werdens und Vergehens gebunden — wie jede pflanzliche und tierische Gestaltung — in die Gesamtheit des Kosmos, nicht prin-

[1] Die Berechtigung — trotz Indiens wechselndem Landschaftsbild — in den Gesetzen des Vegetativen das Leitmotiv indischen Denkens zu sehen, versuchten wir in der programmatischen Einführung „Zur Struktur" S. 4 f, bes. Anm. 2 darzulegen. — Im Verlauf unserer von verschiedensten Ansatzpunkten gemachten Studien haben die aus allen Gebieten hierfür heranziehbaren Beispiele wohl eine Bestätigung dafür ergeben, daß wir in diesem Gedanken den Generalnenner für indisches Denken anzusetzen haben.

zipiell wertlich den anderen Teilen des Kosmos überlegen gedacht, nicht einmal der anderen belebten Natur, da der Maßstab für alles die Vitalität ist, die sich in der üppig wuchernden Urwaldpflanze wie in der Prachtbestie der indischen Dschungeln mindestens ebenso absolut wie im Menschen dokumentiert.

I. INDIVIDUUM UND KOSMOS.

a) Individuum und unbelebte Natur.

1. Einwirkung der unbelebten Natur auf das menschliche Individuum.

Noch viel unterlegener fühlt sich der Inder gegenüber den Teilen der sogenannten unbelebten Natur, die als die weitere Umwelt zuerst seine religiösen und *welt*anschaulichen Gefühle wachrief, deren Gesetzmäßigkeit unentrinnbar und unerkennbar — unverkennbar ins menschliche Leben eingreift. Sie wird als noch mehr überlegen empfunden als die belebte Natur, mit der der Mensch wenigstens im Kampf sich messen kann.

Es fühlt der Mensch sich abhängig von dem Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, dem Lauf der Sonne und des Mondes, die in ihrem regelmäßigen Gang seinem Leben erst Gesetz aufzwingen und deren Störungen (Sonnen- und Mondfinsternis usw.) auch sein Leben aus dem Gleichgewicht bringen. So wird schon in frühester Zeit — gerade in Indien, wo sich das Leben fast ausschließlich in freier Natur abspielt — eine starke Beziehung empfunden zwischen den Gestirnen überhaupt und jedwedem Lebewesen, eben durch dessen Abhängigkeit von Licht und Dunkelheit, Wärme und Kälte in seinem vegetativen Wachstum, in seiner psychischen Beeinflussung. — Beispiele dafür haben wir in Indien nicht nur in der Frühstufe indischen Denkens, sondern auch durchlaufend durch alle Zeiten bis auf den heutigen Tag. So ruft z. B. nach indischer Vorstellung die Abnahme des Mondes das Auftreten der Schwindsucht auch bei Menschen hervor [1] und ein kritischer Zeitpunkt in den Lichtverhältnissen wie Mittag, Mitternacht, Beginn der Dämmerung und Mondfinsternis wird auch als ein ungünstiges Vorzeichen gewertet für den Verlauf einer Krankheit beim Menschen, wenn an diesem Zeitpunkte der Bote beim Arzt eintrifft [2].

Aus diesem engen Zusammenhang zwischen Gestirn und Menschenschicksal bildet sich allmählich die Auffassung heraus, daß eine *bestimmte* Gestirnkonstellation bei der Geburt des Menschen von entscheidendem Einfluß bleibt für sein ganzes Leben. Das Horoskop ist also zu befragen bei allen wichtigen Entscheidungen des weiteren Daseins: am Tage der Namengebung, am Tag des beginnenden Studiums, am Tag der Hochzeit usw. — Aber nicht nur bei allen regelmäßigen Lebensabschnitten, sondern auch bei allen unvorhergesehenen Zufällen wird in Indien heute noch das Horoskop befragt: im Krankheitsfall,

[1] *Jolly*, Ind. Med. S. 88. [2] *Jolly*, Ind. Med. S. 23.

vor einer plötzlichen Operation — und selbst bei sofortiger Notwendigkeit derselben — würde man sich entschließen, eine solche aufzuschieben, falls das Nativitätsblatt des Kranken oder auch des Operateurs den Tag als unglücklich erweist.

Wie die *Himmels*erscheinungen, so übertragen auch die Elemente der *Erde* ihre spezifische Kraft auf den Menschen: z. B. muß man nach indischen medizinischen Vorschriften Abführmittel einem Boden entnehmen, in dem Erde und Wasser vorherrschen, Brechmittel einem Boden, in dem Feuer, Luft und Wind dominieren [1].

2. Einwirkung des menschlichen Individuums auf die unbelebte Natur.

Das Einzelindividuum wird eingereiht in den Gesamtkosmos. Neben den eben dargelegten, den menschlichen Willen hemmenden und einengenden Wirkungen des Kosmos auf den Menschen ergeben sich anderseits daraus auch Kräfte, die das Individuum über sich selbst hinaus zur Fernwirkung auf den Kosmos erheben. Auch diesen Schluß zieht indische Hochkultur noch in ähnlicher Weise, wie es etwa sonst nur bei dem Medizinmannglauben primitiver Völker zu finden ist. Indischer Opferdienst stellt unter Beibehaltung der magischen Grundlagen die Verbindung her zwischen Mikro- und Makrokosmos, und zwar in dem Glauben, daß der regelmäßige Vollzug der Opferhandlung die Vorbedingung für den regelmäßigen Ablauf des Naturgeschehens fernerhin ist. In diesem Sinn werden die Opferpriester die Götter auf Erden genannt, weil sie das kosmische Geschehen beeinflussen können.

b) Das menschliche Individuum und die weitere belebte Natur.

1. Verhältnis zu Göttern und Dämonen.

Unserem Empfinden verständlicher ist es, daß sich der indische Mensch eingereiht fühlt in den unlöslichen Zusammenhang mit aller *beseelten* Natur, und zwar belebt seine Phantasie die Natur, die in Indien an und für sich schon von verborgenem Leben glüht, noch mit allen Arten von Wesen über- und untermenschlichen Seins. Nicht nur im literarisch abgeblaßten Überbleibsel früher Märchen- und Ependichtung, sondern auch im wirklichen Alltagsleben glaubt sich der Inder verbunden mit guten und bösen Geistern, die ihn umschwärmen, die er heranziehen oder abwehren kann. Götter (man beachte den Plural!), Dämonen und Menschen sind verknüpft in unlöslichem Lebenszusammenhang. Menschliche Wesen werden zu göttlichen und — was eben das Charakteristische in Indien ist — *auch der umgekehrte Weg ist möglich: Götter werden zu Menschen.* Bodhisattvas, zu Göttern gewordene Menschen, so lehrt der späte Buddhismus, stehen auch weiterhin in Verbindung mit den Menschen, dienen als Vorbild und Wegweiser zum Heil. So wird auch als Präexi-

[1] *Jolly*, Ind. Med. S. 25.

stenzform, selbst für den später vergotteten Buddha noch, menschliche Gestalt angenommen und anderseits läßt hinduistische Mythologie ihren *Gott* Viṣṇu immer wieder menschliche Inkarnationsformen annehmen, etwa als Kriegsheld Rāma oder Hirt Kṛṣṇa.

Ebenso unlöslich in Wechselwirkung stehen auch Dämonen zum Menschen, sie dringen in den menschlichen Körper in kritischen Zeitpunkten ein, etwa bei der Erzeugung des Menschen oder bei Krankheit und Irrsinn; und vice versa: Menschen suchen Dämonenleiber.

2. Verhältnis des menschlichen Individuums zum Tier.

Unmittelbarer aus der Naturanschauung abgelesen ist noch die indische Lehre von der Wiederverkörperung eines Menschen in *tierischer* Gestalt. Da der Mensch nicht so isoliert erscheint in Machtstellung und Eigenschaften neben den anderen Lebewesen des Urwalds, entsteht die Vorstellung, daß menschliche und tierische Gestaltungen miteinander verwandt sind und mithin im Laufe der Verkörperungen miteinander vertauschbar erscheinen. In den buddhistischen Jātakas (Vorgeburtslegenden) wird Buddha in wirrem Durcheinander [1] mal als Mensch, mal als Schakal, mal als Hase, als Elefant usw. geboren.

So haben auch die bildlichen Darstellungen, die dieses Nacheinander von Mensch- und Tiergestalt in einem Nebeneinander auszudrücken versuchen (Menschenkörper und Tierkopf und umgekehrt: Tierkörper mit Menschenkopf) nichts Befremdliches für indisches Gefühl.

Aus dem engen Zusammenhang zwischen Mensch und Tier zieht auch indische Ethik ihre Folgerungen. Das Ahiṃsā-Gebot ist die moralische Konsequenz dieser Lehre von der Gleichwertigkeit und Gleichartigkeit menschlicher und tierischer Gestaltung: kein Lebewesen darf verletzt werden, selbst nicht, wenn das eigene Leben dadurch gefährdet ist. Darum tötet der fromme Hindu auch heutzutage noch nicht die Schlange, die in sein Haus eingedrungen ist und ihm entgegenzüngelt, sondern versucht sie behutsam in ein Gefäß zu fangen und in menschenleere Einöde hinauszutragen, um sie unschädlich zu machen. — Nicht das niedrigste Gewürm darf versehentlich des Menschen Fuß zertreten: wenn nach starrender Dürre in der Regenzeit allüberall neues Leben aus dem Erdboden sprießt, darf der fromme Mönch nicht, wie es sonst seine Vorschrift ist, ruhelos von Ort zu Ort wandern, da er hierbei achtlos keimendes Leben zertreten könnte. (Aus diesem Ahiṃsā-Gebot entstanden die Anfänge des *stationären* Mönchtums im Buddhismus.)

Und nicht Rücksicht auf den Menschen, etwa als sanitäre Maßregel, sondern

[1] Bezeichnend für die Weltanschauung ist schon die äußerliche, schematische Anordnung der Jātakas. Man legt keinen Wert darauf, die Einzelerzählungen in eine Entwicklungsreihe zu bringen, etwa systematisch von der niedrigsten Präexistenzform bis zur höchsten, sondern die einzelnen Legenden werden rein äußerlich nach der Länge geordnet.

Rücksicht auf kleinstes Leben ist es, wenn die dem Buddhismus verwandte Sekte der Jainas ihr Trinkwasser vor dem Gebrauch durchseiht. — Tierhospitäler, ebenso früh wie Menschenhospitäler, wurden nach dem Zeugnis der ersten uns erhaltenen Inschriften Indiens von dem buddhistischen König Aśoka (wohl 272—231 v. Chr.) errichtet.

Wie die menschlichen Individuen werden auch die Tier-individuen fast gleich gewertet in bezug auf den freien Willen; dies lehrt uns selbst noch das späte, kodifizierte indische Recht. So heißt es, daß für Schaden, den ein Pferd, ein Hund oder Affe anrichtet, der Besitzer dieses Tieres nicht verantwortlich gemacht werden kann (gleichsam die Tiere selbst zur Rechenschaft gezogen werden müssen!), so streng auch sonst im indischen Recht gerade Sach- oder Personbeschädigung bestraft wird [1].

3. Verhältnis des menschlichen Individuums zur Pflanze.

Indische Konsequenz in der Gleichwertung der *gesamten* belebten Natur geht noch weiter. Nicht nur das Tier, sondern auch die Pflanze wird prinzipiell als dem Menschen neben-, nicht untergeordnet empfunden. Hierauf deutet die fast in allen indischen Dramen enthaltene typische Situation, daß (der König oder) die Königin durch leibliche Berührung mit einem Blütenbaum erst bewirkt, daß an diesem die Knospe aufbrechen kann; und ebenso wie hier der Baum zu seiner Befruchtung des Menschen bedarf, so kann die Befruchtung des Menschen — nach dem Gesetz der *kosmischen Gleichsetzung in Wechselwirkung* — auch durch den Baum erfolgen. Der Mensch vermag auch seinerseits nach indischer Vorstellung durch eine Berührung mit einem Baum zu geschlechtlicher Vereinigung zu kommen. Dies ist die Erklärung dafür, daß im indischen Recht ein lediger Mann eine Witwe nur dann heiraten darf, wenn er — wenigstens symbolisch für eine andere Ehe — sich vorher mit einem Baum vermählt hat [2].

Das gleiche Hilfsmittel der Vermählung mit einem Baum schreibt indisches Recht vor, wenn ein jüngerer Bruder widergesetzlich vor dem älteren zu heiraten beabsichtigt; es vermählt sich der ältere mit einem Baum, dann ist der Weg für den jüngeren frei [2]. — Entsprechend wie für den Mann ist auch für das Weib eine Vermählung mit einer Pflanze möglich (vgl. Mahābhārata 3, (115) 116, 35ff; 13, (4) 7, 27ff. (Ausg. Bombay 1906ff.) u. a., wo sich Frauen von Aśvattha- und Udumbara-Bäumen begatten lassen). — Recht und Legende spiegeln denselben Gedanken wider, daß der Mensch selbst mit der Pflanze gleichartig ist und so mit ihr in intimste Wechselwirkung treten kann [3].

---

[1] *Jolly*, Ind. Recht, S. 108. [2] *Jolly*, Ind. Recht, S. 59.

[3] Die Unverletzlichkeit der Pflanze ist allerdings aus den primitivsten Gründen der menschlichen Lebenserhaltung nicht strikt durchzuführen; Pflanzennahrung ist gestattet, wie selbst auch Tiernahrung in beschränktem Maße bei einigen Sekten — allerdings unter unbedingter Ausnahme des jederzeit unverletzlichen heiligen Rindes — erlaubt ist. Daß

So ist das menschliche Individuum unlösbar eingereiht in den größeren Zusammenhang des *Gesamt*kosmos, in die belebte und unbelebte Natur.

Einen künstlerischen Niederschlag fand dieser Gedanke zu allen Zeiten in indischer Dichtung. Von der frühesten Periode indischen Schrifttums an finden wir diese Verbundenheit des Menschen mit der gesamten Natur zum Ausdruck gebracht. Daher rührt die besondere Bedeutung, die die Naturlyrik in Indien gewinnen konnte. Sie ist auf die verschiedenste Weise in Indien ausgestaltet. Als religiöse Naturlyrik des frühen Ṛgveda sind die einzelnen Naturerscheinungen: das aufziehende Gewitter, der tosende Sturm, die aufdämmernde Morgenröte in kaum personifiziert verhüllten Bildern vergottet, noch direkt als Naturerscheinung verherrlicht.

Von hier aus ergeben sich auch die Anfänge indischer Liebeslyrik. Sie scheinen schon durch in den Liedern des Ṛgveda an die Göttin Morgenröte, die lebens- und menschennah als begehrenswertes Weib empfunden wird. Das Bild der geliebten Frau in indischer Liebeslyrik wird zum Abbild der Gesamtnatur. Vom Mond borgt sie den weißen Schimmer ihres Gesichtes, vom Wind das leise Säuseln ihrer Stimme, von den Strudeln des Ganges die leichte Kräuselung ihrer Hautfältchen. Und ebenso leiht jedes einzelne Individuum aus der Tier- und Pflanzenwelt ihr seine ihm eigentümliche Schönheit.

Die weltanschaulich-religiöse Vorstellung der Verwobenheit des Einzelindividuums in den Kosmos wird so zur künstlerischen Ausdrucksform, zum unerreichten Bilderreichtum indischer Liebessprache (weiterhin indischer Sprache überhaupt).

Ein zweiter Strom indischer Lyrik ist aus derselben Quelle der kosmischen Naturbetrachtung wie diese lebensbejahende Lyrik entsprungen. Es ist die spezifisch indische Weltentsagungs- und Leidenslyrik. Dieselbe liebevolle Naturbetrachtung, die sich einerseits der Welt*bejahung* hingibt, indem sie das ewig neue Werden, die unerschöpfliche Fruchtbarkeit betrachtet, führt auch zur Versenkung in das ewige Vergehen, führt Indien zur Welt*entsagung*, zur Leidenslyrik, wie wir sie vorzüglich in den Liedern der buddhistischen Mönche und Nonnen finden [1].

II. INDIVIDUUM UND GOTT.

Wenn nun ein so großer Teil des *religiös-weltanschaulichen* Bedürfnisses [2] Indiens im Kosmischen absorbiert ist, so ergibt sich daraus auch eine beson-

man prinzipiell, wenigstens soweit möglich, auch gegenüber der Pflanze am Ahiṃsā-Gebot festhielt, beweisen die ungewöhnlich strengen Strafen, die schon für Beschädigung von Bäumen und Sträuchern indisches Recht vorsieht (*Jolly*, Ind. Recht, S. 108).

[1] Welchen Niederschlag diese kosmische Lyrik in späterer Gottesmystik fand, behandeln wir am Ende des nun folgenden Kapitels.

[2] Das wahre *Transzendenz*bedürfnis wird, wie wir am Schluß unserer Darlegungen ausführen, weder durch den Begriff des Kosmos als Summe des Weltalls noch durch den Begriff Gott absorbiert!

dere Einstellung Indiens zu dem Sehnsuchtsziel westlicher Transzendenz zum persönlichen Gott. Von frühesten Ṛgveda-Zeiten an ist die Stellung des persönlichen Gottes nicht überragend ausgebildet. Die Ṛgveda-Götter — selbst der noch am persönlichsten empfundene Gott Indra — sind kaum individuell erfaßt und abgegrenzt, sondern ein Abbild kosmischer Weiten. Entweder sind sie die mehr oder minder personifizierten und kaum bis zur Vergottung erhobenen Naturerscheinungen — der weltanschauliche Naturvorgang schimmert auch noch unverkennbar überall durch in den Prädikaten, die man dem Gotte zuweist —, oder aber sie sind nicht nur auf eine *einzelne* Naturerscheinung festgelegt, sondern sind, wie Gott Varuṇa, Hüter, d. h. ausführende Diener der Weltordnung, der Gesetzmäßigkeit (Ṛta), die jedem Dinge seine ihm spezifische Funktion zuschreibt. Varuṇa läßt durch das Ṛta die Flüsse fließen, den Regen herabträufeln, läßt als sein Auge einmal die Sonne, einmal den Mond strahlen [1], er legt Milch in die Euter der Kühe, er legt Rennkraft in das Pferd und in den Menschen die ihm gebührende Funktion der Einsicht. — So unpersönlich ist die Konzeption eines jeden Gottes schon im Ṛgveda, daß die Prädikate der wertlichen Übersteigerung, wie sie zur Gottesvorstellung gemeinhin gehören, unbedenklich von dem einen auf den andern Gott unterschiedslos übertragen werden (der sogenannte Kathenotheismus des indischen Ṛgveda!). Der eine gerade angeredete Gott erhält eben alle Attribute, die im nächsten Augenblicke schon wieder *insgesamt* seinem Nebenbuhler zuerteilt werden können. *Jedweder Ṛgveda-Gott ist eben weniger als Persönlichkeit erfaßt denn als Träger der höchsten Wertidee. — Diese zwei Wege der Entpersönlichung eines Gottes: einerseits der Weg, Gott hinter einer unpersönlichen Idee und hinter einer über ihm schwebenden Gesetzmäßigkeit verschwinden, anderseits ihn in eine Vielheit wesensgleicher Gestalten untertauchen zu lassen — das sind die zwei Wege, die auch die späteren theistischen Denkperioden Indiens immer wieder gingen — beides sind Wege, die sich aus der kosmischen Weltanschauung ergeben.*

In den Brāhmaṇa-Zeiten, in den Zeiten der magischen Ritualtexte, ist das Göttliche das magische Fluidum, was einerseits von Gott zu Mensch, anderseits vom auserwählten Menschen (Priester) zu Gott übergeht. Die Macht- und Kraftidee an sich ist das Göttliche, die Personen sind die erst durch sie zum Göttlichen gestempelten Träger. — Und ähnlich, nur noch in stärkerer Entpersönlichung, sucht die darauffolgende Periode der Upaniṣaden weniger in magischer als in psychologisch spekulativer Erklärung die *Wechselwirkung zwischen Mensch und Gott.* Götter und Menschen sind beide nicht prinzipiell voneinander getrennt (Einzelseele = Weltseele = Göttliches, Ātman = Brahman); beide sind eingereiht in den kosmischen Zusammenhang.

Auch im Frühbuddhismus finden wir noch das Göttliche durchaus neutral gedacht, nicht gebunden an eine Person, sondern als das Überindividuell-

[1] Es ist noch unter den Philologen ein Problem und, wie im obigen angedeutet, wahrscheinlich ein sich erübrigendes, auf welche der beiden Naturerscheinungen Gott Varuṇa im besonderen festzulegen ist.

Gesetzmäßige (dharma). — Tritt dann im späteren Buddhismus das Bedürfnis nach einem persönlichen, konkreten Symbol der Verehrung, nach einem persönlichen Gott auf, so finden wir diesen in ähnlicher Weise wie in der Ṛgveda-Periode auf die obenerwähnte doppelte Art seiner individuellen Macht enthoben. Der vergottete Buddha verliert seine individuelle Umgrenzung *zeitlich* durch eine unendliche Reihe von Vor-existenzen (und später zu erwartenden künftigen Verkörperungen des Ādi-Buddha in einer neuen Weltperiode) und er verliert sie *räumlich* dadurch, daß neben ihn gestellt werden, außer dem Dhyāni-Buddha noch fast gleichwertig mit ihm, die ganze Reihe der Bodhisattvas, die auf der letzten Stufe vor der Buddhaschaft stehen und teilweise in der Verehrung den Buddha selbst fast verdrängen. Die Vielheit und die Unpersönlichkeit der Bodhisattvas läßt sie leicht in den Ländern, in denen der Buddhismus eindrang, mit den vorhandenen Volksgöttern sich verschmelzen. Hierin haben wir einen Grund für die Möglichkeit der weiten Verbreitung des Buddhismus zu suchen.

Ähnlich erweist sich auch die Entwicklung des Gottesbegriffs im Hinduismus: Auflösung des individuellen Gottesbegriffs durch eine Vielheit gleichwertig nebeneinanderstehender Hindugötter und durch eine Vielheit der einzelnen Erscheinungsformen ein und desselben Gottes nacheinander (Inkarnationsreihe des Viṣṇu) [1].

Nach gleichen Gesetzmäßigkeiten entwickelt sich auch der mystische Gottesbegriff des indischen Mittelalters. Besteht auch für den Beter meist nicht eine Vielheit von gleichwertigen Göttern neben dem erwählten Gott, so löst er doch nicht einen scharf umgrenzten einmaligen persönlichen Gott heraus aus dem kosmischen Zusammenhang, sondern es gehen wie fließende Ströme von dem Gott zu ihm und von ihm zum Gott, so auch vom Gott reziproke Ströme in den gesamten Kosmos. — Daneben ist der Gott ähnlich wie in der Liebeslyrik die Geliebte, der Inbegriff aller begehrten Einzelschönheit im All.

Dementsprechend haben wir bei den indischen Gottvorstellungen wenige spezifische Prädikate, wie sie an unserem westlichen Gottesbegriff hängen. Selbst in den Perioden der theistischen Ausbildung des Gottesbegriffs fehlen in Indien charakteristische Prädikate Gottes, z. B. das Prädikat: Gott als Schöpfergott, als Richtergott, als Erlöser, als Wundertäter und Gnadengott [2]. Die Schöpfung geht gleichsam als mechanischer Emanationsdrang aus dem Gott hervor, als Umwandlungs- und Gestaltungsdrang in der Ursubstanz selbst, eine Vorstellung, abgelesen aus der Anschauung des kontinuierlich unerschöpflich-fruchtbar quellenden Urwaldbodens [3]. Individuelle Motive für die

[1] Vgl. hierzu auch die Schlußausführungen im späteren Kapitel „Individuum und Absolutes".

[2] Vgl. hierzu auch die früheren Ausführungen, die passim im vorliegenden Buche zum Gottesbegriff gegeben sind.

[3] Selbst zu Zeiten theistischer Einstellung bringt Indien niemals eine durchgeführte rein persönliche, theistische Spekulation zustande, sondern bringt höchstens eine unor-

Schöpfung werden auch in theisierenden Zeiten nicht angegeben, keine Zweckhaftigkeit aus ethischen Motiven (etwa Liebe zu den Geschöpfen) liegt im Schöpfungsakt. Selbstgesetzlich wirkt *im* Gott oder steht *neben* dem Gott die schöpferische Materie.

Ebensowenig beherrscht ein göttlicher Individualwille von außen eingreifend menschliches Tun. Selbstgesetzlich, vegetativ gleichsam, keimt der Same des Karma (der bīja), er wächst unaufhaltsam empor und gestaltet sich zur Frucht. Dem Gott bleibt — selbst in den theistischen Sekten — nur die an sich überflüssige Funktion, den Verlauf des selbstgesetzlichen Karma zu überwachen.

Das Göttliche ist für Indien Ausdruck der Gesetzmäßigkeit des Kosmischen, der Vitalität des Kosmischen, der Vielgestaltigkeit und auch der Verschiedengestaltigkeit des Kosmischen. Beleg für alles dieses ist die künstlerische Darstellung des Göttlichen in indischer Plastik. Die Vitalität findet ihren prägnantesten Ausdruck in dem rasenden Tanzwirbel des hinduistischen Gottes Śiva, der mit seinen vielen leidenschaftlich geschwungenen Armen die Funktion wildester Bewegtheit darstellt.

Die Vielfältigkeit der Gottesgestalt tritt uns entgegen in buddhistischer Kunst, in den langen Reihen der Buddha- oder Bodhisattvadarstellungen, in horizontaler Darstellung neben-, in vertikaler Darstellung übereinander (man denke vor allem an die Tempelumgänge und Terrassen von Borobodur, an die Tempel der 1000 Buddhas usw.).

Die Verschiedengestaltigkeit des indischen Gottes dokumentiert sich uns auch bildlich als Inkarnationsabfolgen etwa des hinduistischen Gottes Viṣnu, der einmal als Mensch, einmal als Eber, einmal als Mannlöwe dargestellt wird.

Diese aus der kosmischen Weltanschauung entnommene Vorstellung von der prinzipiellen Vertauschbarkeit menschlicher, göttlicher und tierischer Formen wiederholt sich in hinduistischer Ikonographie in der Darstellung des Hindugottes Gaṇeśa, des Gottes der Wissenschaft, der halb menschliche, halb tierische Form trägt: Elefantenkopf oder auch Elefantenkörper. — Wie der Mensch seinen Gott sieht, das ist bezeichnend für seine eigene Individualvorstellung. *Das Göttliche ist nur eine ins Quantitative gehende Übersteigerung der Individualvorstellung selbst.* Der indische Gott ist entweder unindividuell (Träger einer Idee) oder ins Kosmische hinaus überweitet, nicht spezifisch — auch in seiner Erscheinungsform — auf das menschliche Individuum allein beschränkt [1].

---

ganische Mischung von theistischen und unpersönlich-kosmischen Zügen in den Göttergestalten hervor (vgl. hierzu auch die folgenden Ausführungen). — Dies wäre noch mehr, als bisher geschehen, bei dem sogenannten „Bhagavadgītā-Problem" zu beachten!

[1] Durchgreifend von Ṛgveda-Zeiten bis zum späten orthodoxen Brahmanismus und den Reformsekten (Buddhismus und Jainismus) finden wir die im wesentlichen gleichen Gottesvorstellungen durchweg bei allen indischen Sekten, weil alle aufgebaut sind auf den gleichen naturgeschauten kosmischen Gegebenheiten. Deshalb, weil konzipiert aus gleichen Grundgegebenheiten, sind die Variationsmöglichkeiten in indischer Gottesvor-

III. INDIVIDUUM UND MENSCHHEIT.

In indischer Weltanschauung verfließen also die Grenzen zwischen Göttern, Dämonen, Tieren, Pflanzen und Menschen. Der Mensch also, bzw. der Zustand des Menschseins, ist kein Endpunkt irgendeiner Entwicklung. Deshalb ergibt sich auch nicht als aufzustellendes Postulat, das Menschsein zu überzüchten zu einem Ideal, etwa des Über*menschen*, des potenzierten Individualismus, dem Gipfelpunkt der Selbstgesetzlichkeit eines einzelnen. — Aber es fällt neben der individuellen *Willens*übersteigerung auch gleichzeitig fort das Ideal einer *ethischen* Übersteigerung rein menschlicher Eigenschaften, etwa das Ideal eines Gottmenschen, der sich für die Gesamtheit der Menschen und für das Menschtum an sich aufopfert. Der Begriff rein menschlicher caritas = tätiger, zweckhafter Liebe und Wohltuns fällt fort zugunsten eines passiven Zustandes der Indifferenz gegenüber dem eigenen Erleben oder aber zugunsten einer *über-*

---

stellung nicht allzu groß, und man kann eine ungebrochene Linie ziehen durch alle Religionsgemeinschaften Indiens. *So dürfen wir nebeneinander frühbrahmanische, spätbrahmanische und buddhistische Religionen behandeln.* — Den äußeren Beleg hierfür finden wir auch in der Stellung der indisch einheimischen Religionssekten zueinander. In *einem* Tempelkomplex befinden sich oftmals Kultstätten der orthodoxen brahmanischen und der Reformreligionen: Buddhismus und Jainismus friedlich nebeneinander (man denke z. B. an die Felsenhöhlen in Ellura!). Und selbst in einem *einzelnen* Tempel finden sich gelegentlich sogar Kultbilder verschiedener Religionen, anstandslos aber verschiedene Göttergestalten einer und derselben Religion, doch verschiedener Sekten nebeneinander, sei es in getrennten Gruppen, sei es vereint in einer einzelnen Kultgruppe, etwa als Trinität. (Toleranz also dadurch dokumentiert zwischen den einzelnen indischen Bekenntnissen!)

Unindividuell erscheint auch die *äußere Organisation* jeder einzelnen dieser Religionsgemeinschaften in sich selbst. Nicht differenziert zu einer isolierten personellen Spitze herausgebildet ist das Gefüge indisch-buddhistischer und hinduistischer Gemeindeordnung. Wir finden kaum Patriarchen in indischen Religionen, denen bedingungslos die unteren Organe der Kirche zu gehorchen haben. Auch hier herrscht die Nebeneinanderstatt der Übereinanderordnung.

Das Fehlen einer straffen Zentralgewalt nach Buddhas Tode brachte es mit sich, daß so früh und so oft buddhistische Konzile einberufen werden mußten, um den Inhalt der Lehre einerseits und die äußere Disziplin anderseits wieder aufzufrischen. — Auch die *Gemeindeordnung* im einzelnen ist aufgebaut im Buddhismus auf dieser unindividuellen Grundlage. Der Buddhismus erfand zwar die Beichtordnung, aber nicht als individuelle Sonderangelegenheit von Mensch zu Mensch, bzw. vom Mensch zum Vertreter des Göttlichen. Die Beichte war eine *öffentliche* Gemeindeangelegenheit vor der Gesamtheit der anderen Mönche bzw. Nonnen.

Unindividuell ist auch die *Wirtschaftsordnung* der buddhistischen Gemeinde: das Verbot individuellen Besitzes für die buddhistischen Mönche ist an sich nicht erstaunlich, aber weitergehend ist schon die Konsequenz, daß ein durch fromme Stiftung verliehener Park oder eine zur Verfügung gestellte Behausung nicht als Sonderbesitz einer bestimmten Sekte, sondern als Besitz der Gesamtgläubigen angesehen wird, jedenfalls in früheren Zeiten.

menschlichen Verbundenheit (buddhistische maitrī) ausnahmslos mit *aller* Kreatur (man denke an das oben besprochene Ahiṃsā-Gebot).

Auch noch ein weiteres Menschheitsideal, das westliches Denken aufgestellt hat, muß vom indischen Standpunkt aus fortfallen, bzw. sich ins Kosmische erweitern: anthropozentrisch stellt der westliche Mensch sich in den Mittelpunkt in seinen ethischen Idealen: Überwindung des Egoismus des Einzelindividuums zugunsten der Gesamtheit menschlicher Individuen, ein Altruismus, der sich steigern kann bis zu dem Menschheitsideal, daß *alle Menschen* gleichwertig und gleichartig seien. Erwachsen aus indischer Weltanschauung ergeben sich diesem Menschheitsideal gegenüber zwei Möglichkeiten: einerseits Aufgabe des individuellen Egoismus zugunsten eines *kosmischen*, nicht nur *Menschheits*-ideals, anderseits eine Verengung dieses Menschheitsideals durch Ablehnung aller Menschenbeziehungen und Weltanschauungen, die nicht auf kosmischem Boden erwachsen sind [1].

IV. INDIVIDUUM UND RASSE.

Dementsprechend ergibt sich für Indien als eine in sich geschlossene Einheit eine Volksgemeinschaft, die zusammengehalten wird durch die verschiedenfachen Bedingtheiten gleicher Naturgegebenheiten. Zwar deckt sich diese Einheit nicht mit dem Begriff der *primären Rassen*einheit, denn indische Kultur ist eine *Mischkultur* von indogermanisch-arischem und vorzüglich dravidischem Einschlag.

Neben diesen Hauptrassen der Arier und Drāviḍas finden wir noch kleinere Rassensprengsel in Indien, z. B. im Nordosten mongolische Stämme und im Nordwesten auch nicht rein arisch-iranische Stämme. Vermutlich im (3.?) 2. Jahrtausend v. Chr. drang vom Iran her ein arischer Hauptstamm in das Indusgebiet ein; er stieß auf dravidische Bevölkerung, die er immer weiter südwärts zurückdrängte. So sehr auch die Arier sich durch strenge Verbote vor einer Vermengung mit den Unterworfenen zu wahren suchten, so hat naturgemäß doch eine physische und eine psychische Mischung stattgefunden. Die physische Mischung ist schon nachweisbar an der Hautfarbe des heutigen Inders vom Hellbraun bis Dunkelbraun, durch seine Gestalt, die vom hochgewachsenen Arier bis zum kleingewachsenen Drāviden, von dem schmalnasigen bis zu den breit- und flachnasigen alle Variationsmöglichkeiten dieser Rassenmischung aufweist. — Und ebenso unlöslich miteinander verbunden sind auch die geistigen Kulturmerkmale der Arier und Drāviḍas in Indien.

[1] Hieraus resultiert die latente Ablehnung des Inders gegenüber allen westlichen Lebensidealen. Man darf nicht zum Maßstab für indische Gesinnung die Inder der europäisierten Küstenstädte (Bombay, Kalkutta usw.) oder der gesamten aufklärerisch eklektischen Provinz Bengalen nehmen und sich nicht täuschen lassen durch deren verhältnismäßig große Zahl, sondern muß sich zum Vergleich die Gesamtgröße und Bevölkerungsdichte Indiens vor Augen stellen.

Zwar finden wir als die vorherrschende Sprache Indiens eine arische Sprache: das klassische Sanskrit mit seinen jüngeren Abarten; aber wenn auch Form- und Lautlehre indogermanisch sind, so ist doch schon in der Syntax, die der Widerspiegel der Gesamtstruktur des Denkens ist, so viel Unarisches selbst schon in die Gelehrtensprache eingedrungen, Unarisches und — wie der Vergleich mit den heutigen dravidischen Sprachen lehrt — Dravidisches, daß gerade die Sprache uns vorzüglich Symbol dieser Mischkultur ist, die zur Einheit zusammengeschmolzen ist und innerlich auch zu einer Einheit verschmelzen konnte.

Weiterhin finden wir auch im indischen Recht religiös-wirtschaftliche Vorstellungen, die eine Mischung der Anschauungen von nomadisierenden Hirtenvölkern wie den Ariern und einer seßhaften, vorzüglich ackerbautreibenden Bevölkerung, wie es die Drāviḍas waren, voraussetzen; und wohlgemerkt hat vermutlich gerade dasjenige Element, das länger unter Einfluß des indischen Bodens stand, nämlich die Drāviḍas (!), in dieser Mischung die führende Rolle übernommen. Der Prozeß der homogenen Verschmelzung zwischen diesen zwei Hauptelementen: Arier und Drāviḍas, zu einer Einheit konnte durch historische Verhältnisse, die allerdings von den spezifisch geographischen bedingt sind, vonstatten gehen. Denn nachdem etwa im 2. Jahrtausend v. Chr. die unternehmungslustigen Arier den Übergang über die schwer zugänglichen Gebirgspässe im Norden Indiens gewagt hatten, wurde dieser Übergang durch die einzige Einfallpforte nach Indien von größeren Massen erst wieder Jahrtausende später unternommen, in Zeiten, als sich diese Mischkultur schon in von außen ungestörter Abgeschlossenheit konsolidiert hatte [1]. So kann man nicht von einer indischen Rasse im Sinne einer *primären* Rasse sprechen, wohl aber im Sinne einer *sekundären*, d. h. einer durch Landschaftseinfluß (in weitester Bedeutung) und durch Jahrtausende ungestörter Einwirkung dieses Einflusses gleichsam *neugeformten* Rasse.

V. INDIVIDUUM UND LANDSCHAFT.

Selten finden wir deshalb in einem Volk so deutlich ablesbar alle charakteristischen Eigentümlichkeiten seiner Umwelt.

Indien ist das Land der landschaftlichen Gegensätze: Gebirge mit ewigem Schnee, heiße Ebenen, Felder mit üppigster Fruchtbarkeit, öde Wüsten und

[1] Diese eigentümlichen geographischen Verhältnisse Indiens sind auch nicht von Menschenhand wesentlich verändert worden im Laufe der historisch verfolgbaren Jahrtausende bis zur Engländerherrschaft in Indien, sondern konnten als gleichbleibend immer wieder in gleicher Form dieselbe Wirkung ausüben. So wurden in Indien kaum wesentliche und dauernde Veränderungen landschaftlich vorgenommen durch Austrocknen von Sümpfen, durch Ziehen von Kanälen, durch Roden von Wäldern und Urbarmachung größerer Teile der Dschungeln. — Selbst einmal angelegte Verkehrsstraßen ließ man wieder verfallen oder eroberte sich der Urwald wieder als unwegsames Dickicht.

undurchdringliche Wälder wechseln miteinander ab. Diese Gegensätze sind wir gewöhnt in ihrer Wirkung isoliert sich geltend machen zu sehen nur auf den Teil der Bevölkerung, der in unmittelbarer Berührung mit der betreffenden Landschaft steht. Der gesamte indische Volkscharakter trägt aber alle diese Gegensätze *gemeinsam* in sich: glühende Lebenszugewandtheit, kühle Spekulation, herbe Askese und müde Indifferenz werden so sehr gleichzeitig bei allen gemeinsam vorhanden in indischer Lebensordnung in Rechnung gestellt, daß man daraufhin den Lebenslauf *jedweden* Hindus uniform in verschiedene, obligatorisch vorgeschriebene Lebensstadien zerlegt: die weltzugewandte Lebensperiode des Haus- und Familienvaters und des Berufsmenschen, und unmittelbar daran anschließend schreibt man ein und demselben Individuum eine Periode der Weltferne, Askese und Meditation vor (dies die religiös-soziale Ordnung der hinduistischen Lebensstadien, āśramas). — *Die gegensätzlichen Komponenten indischen Volkscharakters werden statt in ein Nebeneinander in ein Nacheinander fruchtbringend umgewandelt*, so daß der aufreibende Kampf zwischen den Gegensätzen innerhalb einer und derselben Zeitperiode vermieden wird und doch jede Seite des indischen Lebensideals zu ihrem Recht kommt, und zwar in der für sie geeigneten Lebenszeit: zur Zeit der jugendlichen geistigen Bildsamkeit ein Lernstadium, zur Zeit der Vollreife des Körpers volle Ausnutzung körperlicher Fähigkeiten in Beruf und Familie und zur Zeit befriedigter und sich langsam erschöpfender Körperkräfte äußerlich ruhige, kontemplative Geistesarbeit.

Aus dieser inneren landschaftlich bedingten Gegensätzlichkeit indischer Geistesstruktur erklärt sich auch die Grundlage der abstrakt logischen Spekulationen Indiens. Indien stellt nicht wie westliches Denken Antithesen auf, Gegensätze als absolut Getrenntes, Unvereinbares, etwa das Antithesenpaar: Geist und Materie, Bewegung und Bewegtes, Rationales und Irrationales, Empirisches und Transzendentes, sondern all diese westlichen Antithesen erscheinen dem Inder nur als die zwei notwendigen Aspekte eines und desselben Gegenstandes [1].

Das physiologisch-psychologische Verhältnis des Individuums zur Rasse und Landschaft ist also in Indien wie das weltanschauliche Verhältnis zur Umwelt: Das Individuum geht auf in der Rasse und Landschaft als homogener Teil.

VI. INDIVIDUUM UND VOLK.

So sehr Indien sich rassenmäßig-*landschaftlich* als Einheit empfindet, so ist damit noch nicht die Frage bejaht, daß es sich auch *politisch* als Einheit geltend macht. Die Schwierigkeit einer politischen Einheit liegt auch schon in den geographischen Verhältnissen Indiens begründet, denn Vorderindien ist ein Kontinent mit der Größe von ganz Europa mit Ausschluß Rußlands (4 940 583

[1] Hierüber ausführlicher in „Vergleich der Antithesen im europäischen und indischen Denken" S. 193 ff.

Quadratkilometer). Der tiefere Grund für die fehlende Neigung zum politischen Zusammenschluß ist aber der, daß der Gedanke der politischen Machtstellung überhaupt der indischen Weltanschauung widerspricht [1]. Alle Einmaligkeit, jedwedes Erleben, das sich nicht in eine unendliche Reihe vorwärts und rückwärts abstrahierend verlängern läßt, erscheint nicht wichtig genug. Dementsprechend hat Indien selbst kaum einen gewaltigen Machthaber, kaum ein reinblütiges, starkes Königtum hervorgebracht. Sicherlich war nicht reinblütig (hochkastig) der Begründer des ersten mächtigen indischen Reiches, der Nandadynastie, und ebensowenig reinblütig (hochkastig) war Candragupta, der im Jahre 321 (v. Chr.) die Nandadynastie zugunsten seiner gleich kraftvollen eigenen Mauryadynastie stürzte. „Im 3. Jahrhundert zerfiel dies starke politische Reich in Trümmer, zum Teil deshalb, weil es mit der alten politischen Tradition der Brahmanen gebrochen hatte." (Vgl. Konow: „Indien", S. 89 ff.)

Fremde Machthaber waren es, die vorübergehend (Turkvölker, Hunnen) oder wie die Mohammedaner in längerer Dauer oder wie jetzt die Engländer dauernd Indien beherrscht haben. Daß sich Indien diese Fremdherrschaft bisher willig hat gefallen lassen, liegt weniger an der durch tropische Sonne erschlafften physischen und psychischen Energie als an der in indischer Weltanschauung verankerten Objektivierung vom eigenen Erleben. Im besonderen mag auch eine — nachträglich ethische — Deutung der Karmalehre hier mitsprechen. Die Ungerechtigkeit einer augenblicklichen unverschuldeten Unterdrückung versuchen die Inder sich nicht nur mit Vertröstungen auf ein glücklicheres Jenseits erträglich zu machen, sondern, auch hier die Reihe rückwärts verlängernd, glauben sie in dem gegenwärtigen Elend eine Vergeltung für eine in einer früheren Existenz begangenen Missetat zu empfangen, so daß sie Unrecht stillschweigend zu erdulden sich verpflichtet fühlen. Deshalb ist es möglich gewesen, daß die Millionenvölker Indiens bis jetzt niemals ernstlich an ihrem Joch fremder Herrschaft gerüttelt haben. — Erst unter dem Einfluß europäischer Ideen, besonders in den international gewordenen Küstenstädten Indiens und erst seitdem religiöse Zeremonien und das dem Ahimsā-Gebot widersprechende Blutvergießen (man denke an das Blutbad von Amritsar!) weltanschaulichen Gefühlen des Inders zuwiderlaufen, vertieft sich der Widerstand, der bisher noch, auf spezifisch indische Art, nicht den Weg gewalttätiger Offensive, sondern zu allen Leiden bereiter, verbissener Defensive ging.

VII. MENSCH UND AUSNAHME-INDIVIDUUM.

Und doch finden wir trotz dieser Einstellung der Indifferenz (aktiv und passiv) gegen Anwendung von Machtmitteln in Indien — theoretisch wenig-

[1] Vgl. hierzu die Andeutungen über die Wertung des Individuellen im Kapitel: Individuum und Menschheit und im besonderen vgl. hierzu unsere Ausführung über politische Lyrik und Vaterlandsliebe in „Indische Dichtung" S. 278 f.

stens — ein starkes Königtum laut Zeugnis der indischen Rechtsbücher postuliert. Dem König steht zu: die oberste Gerichtsbarkeit, er ist Richter und manchmal auch direkt persönlich Vollstrecker der Strafen; ferner stehen ihm vermögensrechtlich die höchsten Machtbefugnisse zu; er ist Besitzer der Bergwerke usw., kurz er ist Herr alles Bodens, der nicht unter größere oder kleinere Privatgemeinschaften verteilt ist. — Außerdem hat er Zivilrechte, wie z. B. die Vormundschaft über eine Witwe, wenn in der Familie des Gatten oder ihrer eigenen Familie sich kein männlicher Verwandter dazu findet. — Auch liegt in der Hand des Königs die Entscheidung, ob lebensgefährliche Operationen an irgendeinem seiner Untertanen vorgenommen werden dürfen. — Diesen Rechten gegenüber stehen aber folgende Pflichten des Königs: er muß gestohlenes Gut ersetzen, wenn sich der Dieb nicht findet. Er ist verantwortlich und zur Rechenschaft zu ziehen bei jeglichem Justizfehler; so muß er fasten, wenn ein Unschuldiger bestraft worden ist und Buße tun, wenn er einen Verbrecher begnadigt hat. — Kurzum, der König ist Vertreter der Allgemeinheit in allen Rechten und Pflichten, er ist gleichsam ein anonymes Individuum oder die personifizierte Allgemeinheitsidee. — Das postulierte starke Königtum ist also nicht ein Beweis für die Neigung des indischen Geistes zu starken *Individuen*, sondern zu starken beherrschenden *Allgemeinideen*[1]. Ausnahme-Individuen als Führer spielen nirgends und niemals in Indien an sich eine Rolle [2], Einmaliges, aus der Masse Hervorragendes, wird nicht geschätzt, nur *das* ist wichtig für den Inder, was, wie kosmisches Geschehen, dem Gesetz der Wiederholung und Wiederkehr unterliegt. Daher ist nicht ausgebildet in Indien: eine historische Heldenverehrung, eine Geschichtsschreibung als Selbstzweck überhaupt. Auch legt man dort nicht Wert auf Biographien; darum sind in indischer Philosophie, in indischer bildender und in literarischer Kunst uns keine oder nur verhältnismäßig wenige Namen von Verfassern überliefert; nur das anonyme *Werk*, nur die Idee, nicht ihr Urheber, hat Bedeutung an sich. — Wir finden dementsprechend auch in Indien ein Drama, dessen Gestalten typisch sind und dessen Situationen typisch sind und dessen Konflikte nie aus der Stärke des Individuums entspringen, sondern mehr durch Umwelt, soziale Standes- und Kastengegensätze bedingt sind.

---

[1] Wenn schon im Ṛgveda der Gott Varuṇa unverkennbare Züge des indischen Königtums aufweist, so ist das wohl nicht, wie *Lüders*: „Eine Anschauung über den arischen Vertragsbruch" und *Konow*: „The Aryan gods of the Mitanni people" meinen, ein Beweis dafür, daß damals schon ein starkes indisches Königtum eine Rolle spielte, sondern dafür, daß man den indischen König, ähnlich wie Gott Varuṇa im Kosmos, als Vertreter einer allgemeinen Idee — nämlich des Gleichgewichtszustandes und der Funktionserfüllung (Weltordnung) auf Erden ansah. Vgl. „Varuṇa — Ṛta — Karma" S. 26 ff.

[2] Dagegen spricht nicht die überragende Stellung, die im heutigen Indien der „Mahātmā" (etwa zu übersetzen als: der Begnadete, Heilige) Gāndhi einnimmt: sein Streben und seine Macht besteht ausschließlich darin, daß er wieder Allgemeinideen, erwachsen aus indischer Weltanschauung, zur Geltung bringen will.

VIII. INDIVIDUUM UND KASTE.

Statt der Individuen, denen man sich unterordnet, fügt sich der indische Mensch ein oder unter in eine Gemeinschaft. Der beherrschende Gemeinschaftsverband in Indien ist die Kaste. Sie ist noch wirksamer als die größere Volksgemeinschaft, weil die Kaste schon eine besondere Auslese von gleichartigen Individuen bildet und diese näher aneinanderschließt. Diese Auslese und die dadurch bedingte Potenzierung der Eigenschaften innerhalb der Kaste ist vierfach. Erstens erwuchs wohl der Kastenverband ursprünglich aus einem Zusammenschluß Gleich*blütiger* im Sinne einer primären Rasse; so stellt die Kaste zunächst eine *physiologisch* isolierte Auslese dar. Ferner entstand durch Entwicklung des Kastensystems in Ober- und Unterkasten auch eine *örtliche* Komprimierung und dadurch wirksame, unter Einfluß gleicher Landschaft erfolgte Potenzierung, denn jede Unterkaste ist auf *eine* engumschriebene Gegend begrenzt — andere landschaftliche Verhältnisse bedingen andere wirtschaftliche Verhältnisse — und damit schon eine Abänderung der streng geschlossenen Berufs- und Lebensgewohnheiten. Nur so erklärt es sich, daß man heutzutage etwa 2000 selbständige Kasten in Indien unterscheidet, weil jede kleinste technische Berufs*variation* schon genügt, um eine neue Kaste ins Leben zu rufen. Stärkste Berufskonzentrierung und bis ins einzelne gehende Gemeinsamkeit der Berufsinteressen schafft psychologisch auch eine Konzentrierung der Kaste: es werden innerhalb der Kaste die Eigenschaften der Mitglieder des Verbands potenzierend angeähnelt durch eine doppelartige Inzucht. Einmal erzeugt die Kaste eine Berufsinzucht (Vererbung des Berufs vom Vater auf den Sohn), die nicht nur eine private Übermittlung von Berufsgeheimnissen und einzelnen technischen Kniffen mit sich bringt, sondern auch physiologisch und psychologisch Berufstüchtigkeiten durch Vererbung hochzüchtet. — Und daneben steht nun noch der engere Begriff der Inzucht: die bis auf den heutigen Tag ungelockerte Vorschrift, daß nur Mitglieder der gleichen Kastengruppen untereinander eheliche Verbindungen eingehen dürfen. Die Inder gehen vom eugenischen Grundsatz aus, daß eine Inzucht die Qualitäten potenziert, eine Mischung dagegen diese ins Minimum transgrediert [1]. Jedwedes Übertreten dieser Inzuchtgesetze durch eine falsche Eheschließung bringt deshalb für die daraus hervorgehenden Nachkommen Kastenverlust unweigerlich mit sich.

So greift ein Glied genau erklügelt in das andere, um das Einzelindividuum einzuketten in diese Gemeinschaft. Bis in die kleinsten Einzelheiten des täglichen Lebens wird von der Kaste, von dem oder den repräsentativen Vertretern der Kaste, das Leben des einzelnen Individuums geregelt. Ein freiwilliger Austritt aus dem Kastenverband ist keinesfalls möglich, der Austritt erfolgt nur zwangsweise und nur zwecks einer Degradierung des Kastenmitglieds. Eine soziale Höherentwicklung dagegen über die eigene Kaste hinaus ist für das

[1] Vgl. unsere folgenden Ausführungen im Kapitel: „Individuum und Geschlecht".

Individuum ausgeschlossen. — Bezeichnend ist dafür auch die Legende von dem allgewaltigen König Viśvāmitra, der mit Bußen, Kasteiungen und Askesen, mit Hilfe von Göttern und Dämonen versuchte, aus seiner eigenen Kaste heraus in die nächsthöhere, die Brahmanenkaste, zu gelangen.

Ebenso wie die Rechte des Individuums in bezug auf Ehe, Beruf und soziale Höherentwicklung eingeengt sind durch die Kastengemeinschaft, so sind auch die Beziehungen von Mensch zu Mensch nicht individuell, sondern durch Kastenzugehörigkeit geregelt. *Indisches Recht richtet und rächt nicht das Individuum als solches, sondern in diesem nur den Vertreter seiner Kaste.* So ist z. B. ein Mord nicht unter allen Umständen ein gleich schweres Verbrechen, sondern der Mord an einem Brahmanen wird erheblich strenger bestraft als der Mord an einem Anderskastigen, und überhaupt jegliches Verbrechen, das die Person oder den Besitz eines Brahmanen schädigt, wird ungleich größer erachtet als das gleiche gegenüber einem Tieferkastigen und gradatim gilt dasselbe für jede andere Kaste in bezug auf die unter ihr stehenden, nicht allein im passiven Sinne, sondern auch in aktiver Hinsicht. Die höherwertige Kaste hat nicht allein passive, sondern auch aktive Vorrechte. So darf ein Brahmane z. B. einen gefundenen Schatz behalten (der sonst dem König zusteht); ein einem Brahmanen versprochenes Geschenk ist einklagbar, und Brahmanengut, für das sich kein Erbe findet, verbleibt der Kaste und fällt nicht, wie sonst, an den König. — Auch der Zinsfuß ist nicht absolut festgesetzt, sondern abgestuft, nicht nach der Zahlungsfähigkeit des Schuldners, sondern im Gegenteil, auch hier wird der Höherkastige, der meist ja auch der Kapitalkräftigere ist, begünstigt; ebenso werden bei konkurrierenden Forderungen die Ansprüche der Höherkastigen außerhalb der Reihe, bevorzugt behandelt. — Nicht allein ist der Höherkastige kreditfähiger, sondern auch glaubwürdiger als der Niedrigkastige, deshalb genügt die Zeugenaussage von 1—2 Brahmanen in einem Falle, wo sonst 4 oder 5 Zeugen einer anderen Kaste erforderlich wären. Also nicht Individual-, sondern Kastenrecht hat bis auf die englische Herrschaft, versteckt auch bis zum heutigen Tage, in Indien gegolten.

IX. INDIVIDUUM UND STAND.

Aber nicht nur in wirtschaftlich-religiöser Beziehung, sondern auch in sozialpsychologischer Hinsicht verschwindet in Indien Individualempfinden im Gemeinschaftsgefühl. Dies spiegelt sich wider in indischer Dichtung; wenn im indischen Epos die Freier voll Haß auf den Nebenbuhler blicken, wenn im indischen Drama die bis dahin geltende Hauptgemahlin sich verzweifelt wehrt gegen die neue Geliebte des Königs, so würden wir vom europäischen Standpunkt aus dieses als heftige Individualgefühle und individuelle seelische Konflikte werten. Nicht so in Indien. Denn alle diese Konflikte sind sofort gelöst, wenn sich herausstellt, daß der bevorzugte Freier ein verkappter König und Standesgenosse, die neue Geliebte eine ebenbürtige unerkannte Prinzessin ist.

Nur das *Standesgefühl, nicht die individuellen Regungen* waren zuvor aus dem Gleichgewicht gebracht.

X. INDIVIDUUM UND SIPPE.

Innerhalb des größeren Kasten- und Standesverbandes ist das Individuum nun eingereiht in den engeren Zusammenhang der Gesamtgroßfamilie, der Sippe, die sich im Kastenverband dadurch wieder als Isolierung heraushebt, daß *immer* innerhalb der *Kaste* geheiratet werden soll, aber *niemals* innerhalb der *Sippe*. Äußerlich dokumentiert sich der enge Zusammenschluß der Individuen zu Gesamtfamilien durch die Wohngemeinschaft, welche neben den unverheirateten Kindern auch die Familien der verheirateten Söhne, und zwar unter dem Patriarchat entweder des ältesten Sohnes (Majorat) oder des ältesten männlichen Familiengliedes (Seniorat) umfaßt. Bei der ländlichen Siedlungsform Indiens — kleine Hütten nebeneinander — ist die Möglichkeit zu weitgehender Ausdehnung des Wohnkomplexes gegeben. Diese Familiensiedlung steht auf dem eigenen Grund und Boden der Gesamtfamilie; deren Besitz ist unteilbar und wird als Gesamtmasse an die Gesamtmasse der Familienmitglieder weitervererbt [1]. Da aus dem gemeinsamen Boden auch die Haupterwerbsmöglichkeiten für die zu 71% landwirtschaftlich eingestellte Bevölkerung Indiens erwachsen, folgt daraus, daß auch der *Ertrag* des Bodens gemeinsam der Gesamtfamilie gehört, ebenso wie die Betriebsunkosten aus gemeinsamer Kasse gehen. — Auch bei anderen als rein landwirtschaftlichen Unternehmungen, z. B. bei Kriegszügen und kaufmännischen Geschäften, bleibt es so, daß Kosten und Ertrag nicht persönliche, sondern gemeinschaftliche Großfamilienangelegenheiten sind [2]. — Als Gesamtbesitz ist die Teilung und Veräußerung des Grund und Bodens auf jeden Fall zu vermeiden. Deshalb setzt man die Entscheidung darüber nicht den zufälligen Entschlüssen eines einzelnen, auch nicht des Familienoberhauptes aus. Die Rechtsordnung selbst bezweckt eine möglichst unangreifbare und ungeschmälerte Erhaltung des Gesamtfamilienbesitzes. So schützen z. B. die juristischen Bestimmungen in weitgehender Weise die bestehenden Besitzverhältnisse durch Erschwerung der Ersitzungsmöglichkeiten durch Fremde, daneben aber auch dadurch, daß sie dem Familienoberhaupt selbst nicht das Recht zugestehen, über das ererbte Eigentum, meist auch über das persönlich von ihm erworbene, Verfügungen zu treffen; Verfügung gar über den Tod hinaus ist unmöglich, da indisches Recht Testamente nicht kennt (cf. Jolly, Recht S. 81); eine beispiellose Be-

[1] Man hat im gewissen Sinne in Indien also kein subsidiäres Erbrecht; selbst bei Vorhandensein von Erben ersten Grades erben einige Verwandte zweiten Grades schon mit.

[2] Gemeinsame Angelegenheit der gesamten Familie sind auch die Schulden, die der einzelne aufnimmt; ebenso wie der Grund und Boden der Gesamtfamilie gehört und sich ihr vererbt, ebenso wird auch der negative Besitz, die Schulden gemeinsam getragen und gemeinsam vererbt.

schneidung persönlichen Rechtes, diese Entziehung des „letzten Willens", die Indiens Gesamtstellung zum Begriff der Persönlichkeit bemerkenswert charakterisiert. Der einzelne hat sich einzuordnen, wie weltanschaulich in den Kosmos, so in gleicher Weise auch in die nüchternen empirischen Gegebenheiten eines Sippenrechtes.

Wie in den *wirtschaftlichen* Beziehungen das Individuum zurücktritt hinter dem überindividuellen Verband der Sippe, so auch im *psychischen* Verhalten. Der einzelne ist auch im übertragenen Sinne fest eingefügt in den Sippenverband, aktiv und passiv. Die Gesamtfamilie ist durch den Tod eines ihrer Mitglieder infiziert, verunreinigt im magischen Sinne. — Auch jede Handlung des einzelnen affiziert die anderen, jetzigen, früheren und späteren Mitglieder des Verbandes. So zieht eine falsche Zeugenaussage eines Sippenmitgliedes seine *Vor*fahren mit in die Hölle und für seine von ihm geleisteten Bürgschaften haftet dementsprechend auch die gesamte Sippe, sie vererben sich sogar weiter, ähnlich wie eine Schuld. — Und anderseits wirkt auch die Guttat eines einzelnen Sippenmitgliedes selbst rückwärts über eine Existenzform hinaus auch auf seine Vorfahren. Die verdienstvolle Tat der Erzeugung eines Sohnes in guter, d. h. kastenreiner Ehe, erlöst die Vorfahren väterlicherseits bis ins vierzehnte Glied und mütterlicherseits bis ins zehnte Glied [1]. — Ebenso können die vorschriftsmäßigen, von einem in vorschriftsmäßiger Ehe erzeugten oder adoptierten Sohn dargebrachten Totenspenden die verstorbenen Vorfahren noch nachträglich von ihren Sünden erlösen.

XI. INDIVIDUUM UND FAMILIE.

a) Verhältnis von Vater und Sohn.

Außer diesem Verkettetsein vorwärts und rückwärts in den größeren Sippenzusammenhang ist das Individuum auch noch speziell gebunden in seinen persönlichsten Beziehungen durch die Vormundschaft des Familienoberhauptes. Ebenso wie das Individuum unfrei ist in seiner Entwicklung in sozialer, beruflicher und ökonomischer Beziehung (durch die Kaste!), ist ihm noch heute fast völlig die Selbstbestimmung genommen in den persönlichsten Beziehungen der Gattenwahl [2]. Der Vater hat das Recht, sowohl für den Sohn als für die Tochter sofort nach deren Geburt schon die künftige eheliche Verbindung zu bestimmen. Eine individuelle Auswahl und auch eine gefühls-

[1] Vgl. zu der verschiedenen Vererbungsfähigkeit des Vaters und der Mutter auch das folgende Kapitel: „Individuum und Geschlecht".

[2] Allerdings erwähnen die brahmanischen Gesetzbücher noch Formen, die aus den Gewohnheiten früherer Sozialordnungen herrühren, wie z. B. Frauenraub, ausgeführt mit Gewalt oder List, oder freie Gattenwahl durch die Fürstentochter oder Ehe auf Grund gemeinsamer Selbstbestimmung der Liebenden, alles Formen, die zurückgehen auf die *freie Bestimmung* eines oder des andern oder auch beider Teile der Eheschließenden und dementsprechend volljährige Kontrahenten beim Eheschluß voraussetzen.

mäßige Anteilnahme der Beteiligten kommt so kaum zustande und gilt auch in den brahmanischen Rechtsbüchern meist als unerwünscht beim Ehesakrament, weil dieses als *unegoistische* religiöse Pflicht aufgefaßt werden soll [1]. — Der Vater hat auch sonst ein absolutes Verfügungsrecht über die Söhne (und erst recht über die Töchter!). Er kann sie deshalb auch verkaufen oder verstoßen oder auch — eine wichtige Bestimmung für die auf jeden Fall zu sichernde Sohnschaft — zur Adoption einem andern, sohnlosen Mann überlassen.

b) Verhältnis von geistigem Vater zu geistigem Sohn.

Ein spezifisch indischer Ausbau des Vater-Sohn-Verhältnisses ist das Verhältnis von Lehrer und Schüler. Wie von dem leiblichen Vater der körperliche Samen auf den Sohn übergeht, so — in übertragend magischer Vorstellung — geht der geistige Same vom Lehrer hinein in den Schüler. Diese magische Verwandtschaft hat ihre praktische Konsequenz: ebensowenig wie innerhalb des tatsächlich engsten Familienverbandes eine Ehe gestattet ist, ebensowenig darf sich der Schüler mit der Frau des Lehrers (= mit der geistigen Mutter) verbinden, oder selbst mit der Tochter des Lehrers (= seiner geistigen Schwester) eine Ehe eingehen. — Die zweite praktische Konsequenz der Auffassung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses als Vater und Sohn ist das absolute Verfügungsrecht, das auch der Lehrer über den Schüler hat. Er kann von diesem absoluten Gehorsam verlangen und ihn zu allen, auch den niedrigsten Verrichtungen heranziehen.

c) Verhältnis von Mann zur Frau.

Ist schon das männliche Individuum so eingeengt, eingeengt durch Verantwortlichkeit gegenüber größeren Verbänden, so ist das in noch höherem Maß der Fall bei der Frau, die auch, wenn sie dem Verhältnis der Kindschaft entwachsen ist, neben dem weiteren auch noch innerhalb des engeren Familienverbandes gebunden ist. Die Frau gilt als zum Besitz des Mannes gehörig [2]. Als solcher hat der Mann ihr gegenüber eine Selbstgerichtsbarkeit: er kann sie für irgendwelche Verfehlungen in der Ehe mit Körperstrafen und auch mit Geldstrafen aus ihrem Sondergut belegen oder gar sie verstoßen. Auch kann er sie wie einen Teil seines Besitzes verpfänden oder einem andern zur Nutznießung übergeben und auch nach seinem Tode noch in dieser Art über sie verfügen [3]. Er verfügt hauptsächlich über sie aus Gründen der Geschlechts-

[1] So gilt es z. B. in den brahmanischen Rechtsbüchern als besonders verdienstvolle Tat, die Tochter an einen Brahmanen zur Ehe zu verschenken, und zwar am liebsten, ohne daß dieser sie seinerseits erst zur Ehe gefordert hat.

[2] Dementsprechend wird sie meist dem Vater abgekauft, ein Ausdruck ihrer Einschätzung als Objekt — aber als *Wert*objekt!

[3] Wie sehr die Frau selbst von dieser Anschauung, Eigentum des Mannes zu sein, durchdrungen ist, geht aus der Sitte der Witwenverbrennung hervor, die weder durch die heiligen Schriften, noch durch die Autorität des Gatten erzwingbar, von den Frauen bis

folge, nämlich: wenn er selbst nicht imstande ist, den ersehnten Sohn mit ihr zu erlangen, so beauftragt er seinen nächsten Verwandten entweder zu Lebzeiten (Niyoga-Ehe) oder nach seinem Tode (Levirats-Ehe) für *ihn* einen Sohn mit ihr zu erzeugen. Denn ihm gehört die Frau, der Ackerboden, und jeder Same, der in diesen Ackerboden gelegt wird, gehört dem Eigentümer des Feldes.

Dementsprechend gehören ihm auch die während der Ehe geborenen unehelichen Söhne seiner Frau ohne weiteren Formalitäten zur freien väterlichen Verfügung.

XII. INDIVIDUUM UND GESCHLECHT.

Die Frau wird also vorzüglich als Mittel zur Fortsetzung des Geschlechtes gewertet [1]. Sie gilt als der Nährboden, der wohl die Vitalität der in ihn gelegten Samenkörner beeinflussen kann, aber nicht bestimmend ist für die Art des Korns (männlicher Same) an sich, das sie gebärt. Daraus erklärt sich die Vorstellung, daß der Einfluß der männlichen Seite auf die Nachkommenschaft länger nachwirkt als der weibliche. (Eheverbot zwischen Verwandten in der männlichen Linie bis ins siebente Glied und in der weiblichen bis ins fünfte Glied und die schon früher angeführte Bestimmung über die bei Angehörigen der männlichen Linie länger fortdauernde Verdienstvererbung.) Und ferner resultiert daraus das strenge eugenische Verbot, daß eine hochkastige Frau keinen niedrigkastigen Mann heiraten darf (im umgekehrten Fall ist die Verfehlung leichter). *Die Frau bestimmt die Vitalität, der Mann die Art der Nachkommen;* der männliche schlechtere Same in einen guten Ackerboden gelegt, wird potenziertes Unkraut tragen; die Nachkommenschaft aus dieser unwürdigen Ehe wird noch *unter* der Kaste des Mannes stehen (Transgression ins Minimum!). Aus dieser Vorstellung vegetativer Züchtung (wieder abgelauscht der Naturanschauung) ergibt sich nun auch das eugenische Postulat Indiens, daß zeugungsfähiges Samenkorn und tragfähiger Ackerboden keinesfalls brach liegen dürfen. So gilt es bei Mann und Frau als strafbares Verbrechen, unverheiratet zu bleiben [2] und die Möglichkeit der Nachkommenerzeugung vorzeitig abzubrechen. — Es soll auch prinzipiell überhaupt nicht an einer Frau, dem Nährboden für ein kommendes Geschlecht, Todesstrafe vollzogen werden und vor allem nicht zu Zeitpunkten, wo sie ihre Fruchtbarkeit dokumentiert,

in die jüngste Zeit *freiwillig* übernommen wurde. — Wie man einem Häuptling sein Lieblingspferd, seine Lieblingswaffen, seine Lieblingsspeisen ins Jenseits mitgab, so soll er auch seinen Lieblingsbesitz, die Gattin, dort nicht entbehren und wie uns gerade historische Inschriften bezeugen, erhob sich im indischen Mittelalter ein Wettstreit unter den Frauen, wer den Gatten als repräsentative liebste Gattin ins Jenseits folgen dürfe.

[1] Allerdings wird die Frau in niedrigen Schichten daneben auch als Arbeitsfaktor bei der mühseligen Feldarbeit in Rechnung gestellt.

[2] Selbst eine Brahmanentochter, wenn sie, obgleich schon mannbar, noch unverheiratet ist, sinkt zur niedrigsten Śūdrakaste hinab, so daß die unter normalen Verhältnissen ihr verbotene Heirat mit einem Angehörigen einer unteren Kaste ihr jetzt geboten ist.

nämlich als menstruierende oder schwangere Frau. — Ferner darf die Witwenverbrennung nicht geduldet werden, wenn die Frau schwanger ist oder einen Säugling nährt. — Endlich, bei schwierigen Geburten muß selbst der ersehnte männliche Sproß geopfert werden, wenn das Leben der Mutter sonst bedroht ist, da man bei Nichtschonung der Mutter die lockende Möglichkeit auf eventuelle weitere männliche Nachkommenschaft abschnitte. — Ähnliche Verpflichtungen gegenüber der Züchtungsidee treffen auch den Mann. So ist auch die Institution der Polygamie wohl weniger als ein *Vorrecht* des Mannes, sondern ursprünglich als eine *Verpflichtung* des Mannes, sich auf jeden Fall eine kräftige, männliche Nachkommenschaft zu sichern, aufzufassen. — In eine ähnliche Richtung weist auch die Vorschrift, daß, um die Geschlechtsfolge nicht zu unterbrechen, der ältere Bruder, wenigstens durch eine symbolische Heirat [1], sein Versäumnis unbedingt schleunigst nachholen muß, wenn der jüngere Bruder schon heiratsreif und heiratswillig ist. — Ehehindernis ist nur körperliche Untauglichkeit zur Fortpflanzung des Geschlechts. Aus diesem Gedankengang heraus ist zu werten das mehr oder minder streng durchgeführte Gebot (deshalb Kinderheirat, deshalb Erschwerung der Wiederverheiratung der Witwe), daß die Frau eine nagnikā (noch unberührte Jungfrau) sein soll bei Eintritt in die Ehe, daß sie gleichsam ein uninfizierter, keimfreier Ackerboden ist [2]. Der Gedanke der Kinderheirat überhaupt ruht zum größten Teil auf eugenischer Grundlage. Sie verpflichtet nicht nur die Frau, sondern auch den Mann. Als Bestimmungsheirat soll die Heirat vor allem dazu dienen, daß sich nur physisch und magisch zueinander sorgsam ausgewählte Elemente verbinden; keine momentane Gefühlsverblendung der Beteiligten soll die Züchtungszweckmäßigkeit durchkreuzen können (vgl. hierzu die schon erwähnte brahmanische Vorschrift, daß gleichsam als *ungefordertes* Geschenk die Gattin dem Manne zugeführt werden soll). Auch wenn gefühlsmäßige Motive in der freien Liebeswahl zweier Erwachsener für die Ehe den ersten Impuls gaben, sucht man, z. B. im indischen Drama, wenigstens hinterher noch dieser Verbindung erst die rechte Weihe dadurch zu geben, daß man auch noch auf die eugenisch standesgemäße Zweckmäßigkeit gerade dieser Eheschließung hinweist (vgl. im besonderen Bhavabhūti in seinem Drama Mālatīmādhavam).

Soviel — alle individuellen Regungen unterordnende — Verpflichtungen übernimmt in Indien das Individuum gegenüber dem Geschlecht, der Nachkommenschaft.

XIII. INDIVIDUUM ZU SICH SELBST.

a) Individuum und Vererbung.

Alle bislang besprochenen Bindungen, die das Individuum tatsächlich trägt, rassenmäßige, kastenmäßige, soziale und familienmäßige, oder zu tragen

[1] S. Abschnitt „Verhältnis von Mensch und Pflanze".

[2] So wird der Frau auch mehr verübelt, wenn sie *vor* der Ehe ein uneheliches Kind

glaubt (kosmische Bindung), sind Bindungen für das Individuum, die außerhalb seiner selbst liegen. Daneben aber ist das Individuum tatsächlich und vermeintlich außerdem noch belastet mit in ihm selbst liegenden Begrenzungen. Eine doppelte Rolle spielt in Indien der Begriff der *Vererbung*. Erst einmal ist hierunter zu verstehen die Vererbung von den Eltern her, die physische Vererbung. Die indische Medizin versucht auch hier noch verschiedene Körperorgane des Kindes als väterliches oder mütterliches Erbgut zu spezialisieren, indem sie z. B. die weichen Körperteile als von der Mutter herrührend, die harten vom Vater herrührend einordnet. — Neben dieser physischen Vererbung wird aber auch von den Eltern eine psychische Vererbung angenommen; erst einmal die berufstechnische Vererbung, die wir schon erwähnten (vgl. Kaste), vom Vater, und dann auch die Vererbung von psychischen Qualitäten der Mutter, die hauptsächlich allerdings erst während der Schwangerschaft vom Kind übernommen werden.

Daneben aber tritt einzigartig in Indien noch eine zweite Vererbung ein, nämlich die überpersonelle Vererbung auf das neue Individuum, ausgehend vom Karmaträger. Das indische Grunddogma vom Karma besagt, daß von einer Existenzform zur anderen sich das Karma, der psychisch-ethische Gehalt bzw., gröber ausgedrückt, die guten oder bösen Taten einen neuen Körper suchen. Die ethische Disposition der vorigen Existenz bestimmt die ethische Disposition für die jetzige, weil sich kontinuierlich das Karma über *eine* Verkörperung hinüber zur nächsten auswirken muß. Beim Zeugungsakt tritt deshalb der Karmaträger als drittes hinzu [1] und bringt dem entstehenden Individuum Leben, Erkenntnis, Haß, Liebe, Freude, Schmerz und weitere geistige Potenzen mit. Aber dieser Karmaträger ist nicht etwa als ein „Seelen"begriff im westlichen Sinne aufzufassen, sondern in einer Weltanschauung, in der nirgends eine Trennung von Geist und Materie streng durchgeführt wird, *hat auch der Karmaträger neben seiner psychischen eine physische Seite.* So sind angeborene Gebrechen entweder zurückzuführen auf Sünden der Eltern oder aber auch auf eigene Vergehen in einer früheren Existenz, die der Karmaträger vererbt, und es gibt Krankheiten, deren Ursachen man nur auf ein Verschulden in einer früheren Existenz zurückführt; so z. B. vererbt sich nach indischer Medizin nicht durch die *Eltern*, sondern durch den *Karmaträger* Lepra von einer Existenz zur anderen, und Elephantiasis [2] wird aufgefaßt als Strafe für Un-

konzipiert, als wenn sie *in* der Ehe (also nachdem sie wenigstens das Gebot des nagnikātums bei Eintritt in die Ehe erfüllt hat) Ehebruch begeht; *nicht das psychische, sondern das eugenische Moment ist ausschlaggebend in indischer Geschlechtsmoral!*

[1] Daraus erklärt es sich, daß man die Existenz des neuen Individuums in Indien schon vom Tage der *Konzeption* an rechnet und schon dieses von diesem Zeitpunkt an mit religiösen Sakramenten zu beeinflussen sucht; konsequent hierzu führt man das oft zwiespältige Wesen der schwangeren Frau auf den selbständigen Eigenwillen des Embryos neben dem Willen der Mutter zurück.

[2] *Jolly*, Indische Medizin, S. 104.

keuschheit während der vorigen Verkörperung (wohl weil sie im besonderen auch eine sichtbarliche Anschwellung der Geschlechtsteile mit sich bringt). — Durch diese doppelte Fessel der Vererbung ist und fühlt sich das indische Individuum noch mehr gebunden[1], als bei uns Vererbung willenseinschränkend wirkt, da übermächtig in Indien auch noch die Prädestiniertheit der jetzigen Existenzform empfunden wird.

b) Individuum und Körper.

Betrachten wir nun das sich schon so *von außen her* belastet fühlende Einzelindividuum in der einen momentan vorliegenden Existenzform in seinem Verhältnis *zu sich selbst*, seinem Körper und seinen psychischen Regungen. Die *körperliche* Seite seines Wesens ist ihm kein Selbstzweck[2]. Körperpflege ist zwar als eugenische Verpflichtung, wie z. B. bei der sehr sorgfältigen Säuglingspflege und Wöchnerinnenpflege, geboten, anderseits ist sie es auch aus religiösen Gründen, sie findet also stets aus *über*individuellen Gesichtspunkten statt. Die täglichen Waschungen sind für den orthodoxen Hindu genau geregelt als religiöse Vorschriften, mehr zur Erfüllung eines *magischen* als eines *hygienischen* Reinheitszweckes. — Und das Baden an den heiligen Badeplätzen, vor allem in dem von Leichen verseuchten Ganges, ist sicherlich für die Körperpflege mehr schädlich als zuträglich. — Gewisse andere Vorschriften des strenggläubigen Hindu stehen der Körperpflege geradezu feindlich gegenüber. So wird hochverehrt der Asket, der seinen Haarzopf verfilzen und zum willkommenen Nest für Vögel und anderes Getier werden läßt, und gepriesen wird die Frau, die während der Abwesenheit des Gatten ihr Haar bis zu seiner Rückkehr nicht neu ordnet[3]. — Auch bestimmtes körperliches Training, wie Regulierung des Atems, ist hier kein Selbstzweck, etwa zur *Kräftigung* des Körpers, sondern dient nur als Mittel zur *Beherrschung* des Körpers und seiner Funktionen zwecks ihrer späteren Überwindung. Die Herrschaft über den Körper wird ebensogut auch durch funktions*widriges* Training versucht; ein Beispiel dafür sind die bekannten Asketentypen in Indien, die jahrelang mit einem hochgereckten Arm dastehen (terminus technicus: der ūrdhva-bāhu), oder der Yogi, der seine Augen unentwegt starr in die Sonnenstrahlen richtet. — Man setzt sich auch freiwillig und unnötig körperlichen Schmerzen und Schädigun-

[1] So erklärt sich die für Indien — seit Buddhas Zeiten zumindest — stehende Formel von der „*Bindung* an den Samsāra" = das Weltdasein.

[2] Wird nach der Upaniṣad-Zeit der Körper als der Inbegriff des menschlichen Individuums angenommen, so geschieht es meist zum Zwecke der *Verächtlichmachung* des menschlichen Individuums. Man vgl. hierzu die buddhistischen und jainistischen Predigten: der Mensch ist weiter nichts als ein Gefäß von Saft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und Samen, kurz den sogenannten „7 Scheußlichkeiten".

[3] Wieder ein Beweis dafür, daß auch die Reize der Frau und ihre Körperpflege nur gewertet werden in Zeitpunkten, wo sie im Hinblick auf die erwünschte Nachkommenschaft erforderlich sind!

gen aus (Nagelbett-Askese). — Also wird der *körperliche* Teil des Individuums in Indien nicht als individueller Selbstzweck positiv gewertet; er gilt ja auch als mehr oder weniger Zufälliges, wieder Auflösbares und in neuer Existenz wieder anders zu Gestaltendes [1].

c) Individuum und seine psychischen Funktionen.

Wird nun aber das Individuum in seinem *psychischen* Teil selbständig gewertet? Dagegen spricht schon, daß das Psychische nach indischer Auffassung vom Materiellen nicht prinzipiell verschieden ist. Denn die 3 Grundsäfte, aus denen nach den Theorien der indischen Medizin das Individuum besteht, haben sowohl eine grobmaterielle, rein physische, als auch eine feinmaterielle, dynamische Seite. Sie sind also nicht nur die *materiellen* Elemente, die den *Körper* aufbauen, sondern auch gleichzeitig die *Anreger* und *Auslöser* von rein *psychischen* Vorgängen. (Demgemäß hat der Inder auch für sie entsprechende Bezeichnungen: dhātu = materielles Element und *gleichzeitig* doṣa = funktionelles Element [Aufheber des statischen Gleichgewichts] [2].) — Auch die materielle Nahrung wird nach Auffassung der Upaniṣad-Philosophie zerlegt in einen grobmateriellen Teil, der den physischen Körper bildet und einen feinmateriellen, der zu den psychischen Funktionen wird (Verstand, Vernunft usw.). — Dieser verfließende Übergang zwischen Geistigem und Körperlichem führt dahin, daß man dieser *Gesamtheit* von physisch-psychischen Funktionen noch keine absolute Wertschätzung zukommen läßt; man faßt sie als Materielles, als etwas mehr Zufälliges, in seiner Gestaltung sich stetig Veränderndes auf.

XIV. INDIVIDUUM UND AUSSENWELT.

a) Psychologisch-magische Beeinflußbarkeit des Individuums.

Wie die psychischen Funktionen *gebildet* sind aus dem Materiellen, so trennen sie sich auch nicht prinzipiell ab von dem Materiellen, das sie zu verarbei-

[1] Dem widerspricht nicht, daß der Körper naturgemäß in den Betrachtungen der indischen Medizin eine große Rolle spielt. Die Medizin hat sich aber dort nie durchsetzen können, wenn sie gegen Weltanschauungsfragen verstieß; man denke z. B. an die ablehnende Haltung der indischen Medizin gegen Kinderheirat! — Insoweit sie aber in der weltanschaulich gewiesenen Richtung ging, hat sich gerade die Medizin in Indien gut entwickeln können: durch wissenschaftliche Ausnützung der welt-anschaulich gebotenen Naturbeobachtung. Wie scharf die empirisch denkende Medizin Indiens sah, zeigt u. a. die frühe Ausbildung einer Konstitutionslehre mit 3 Grundtypen, die je nach dem Überwiegen eines der 3 Doṣas, Wind, Galle oder Schleim, aufgestellt sind und die im wesentlichen unsere modernen westlichen Theorien vom Empfindungs-, Bewegungs- und Ernährungstyp schon vorweg genommen haben.

[2] Eine ähnliche Doppel-Rolle wie die 3 Grundsäfte im menschlichen Körper spielen die 3 guṇas der Sāṃkhya-Philosophie im Kosmos und der menschlichen Psyche (vgl. *Garbe*, Sāṃkhya-Philosophie, S. 272 ff. und *O. Strauß*, Ind. Philosophie, S. 48, 123, 132 ff. usw.).

ten haben. Denn nach der indischen Wahrnehmungstheorie wandern feinstmaterielle Teilchen vom Objekt aus in die psychischen Wahrnehmungsorgane hinein (seltener wird der umgekehrte Weg berücksichtigt). Dadurch verliert das Individuum die Bedeutung eines isolierten Komplexes *außer*halb der Umwelt. Ein Teil der materiellen Umwelt wird durch die Wahrnehmungsorgane in das Individuum hineingesogen. Da die erkenntnistheoretischen Funktionsträger selbst als feinmateriell gelten, bleiben sie als wesensgleicher Teil mit der materiellen Außenwelt ständig in Verbindung. — Die Isolierung des psychischen Individuums von der Außenwelt wird wie nicht *erkenntnistheoretisch*, so auch nicht *magisch* angenommen. Körperlich ist von außen her in das Individuum hinein eine Krankheit zu tragen durch ein magisches Wort, durch Zauber und Fluch und auch physisch-psychisch wird in diesem Sinn das Individuum als porös erfaßt, so daß z. B. Dämonen zur Verwirrung des Geistes in es eintreten können. Dies erklären auch die ernsthaften medizinischen Lehrbücher trotz exakter Beobachtungen der Symptome als Ursache der Geisteskrankheiten, Krämpfe und Kinderkrankheiten [1]. — Die so postulierte Aufnahmebereitschaft des psychischen Individuums für von außen kommende Einflüsse macht den Inder besonders geeignet für Suggestion und Hypnose. Den stärksten Ausdruck findet diese in der Ausbildung und Wirkung des Fakirtums.

b) Psychologisch-magische Beeinflußbarkeit der Außenwelt durch das Individuum.

Ebenso offen sind die Grenzen zwischen Individuum und Außenwelt in der Richtung vom Individuum in die Außenwelt hinein. Der Wille zu einer Tat wandert gleichsam schon als konkrete Tat aus dem Individuum heraus. Demgemäß sind in Indien geplante Verbrechen ebenso zu bestrafen wie tatsächlich begangene und Verbalinjurien wie Realinjurien. Das einmal gesprochene Wort — ein in indischem Sinne materieller Faktor — löst sich vom Individuum als selbständige Substanz, deren außer ihm stehendes Eigenleben das Individuum, welches das Wort in die Welt gesetzt, selbst nicht mehr aufheben kann. Ein Fluch, der einmal ausgesprochen ist, wirkt fort, ohne daß selbst sein Urheber ihn zurücknehmen kann. (Dies ist z. B. das Hauptmotiv in Kālidāsas Dichtung Śakuntalā.)

Psychische Funktionen und Ausflüsse des Psychischen sind materiell (bzw. besitzen die Fähigkeit zur Materialisierung) wie die Außenwelt, und daher befindet sich auch vom Standpunkt indischer Psychologie aus Außenwelt und Innenwelt in ständiger Wechselwirkung; also auch von dieser Betrachtungsweise aus wird die Isolierung von Mikro- (Psyche) und Makrokosmos (Außenwelt) aufgehoben.

[1] Kinderkrankheiten werden wohl vorzüglich auf Dämonen zurückgeführt wegen der Plötzlichkeit ihres Auftretens, wegen des Fehlens genügender Aussagen über die Symptome vom Kranken selbst und schließlich wegen der Hilflosigkeit des Kindes überhaupt.

Auch die ethische Gesinnung tritt als Summe der guten und bösen Taten aus dem Individuum heraus gleichsam in den Kosmos und gewinnt dort als selbständiges, unveränderliches Ding (Karma oder von den Jainas auch Karma-*Substanz* genannt) eine eigene quasi-materielle Existenz, bis sie sich dann einen anderen Umhüllungskörper sucht zu einer neuen Wiedergeburt[1].

Die Verbindung zwischen Materiellem und Psychischem und die Verbindung von Mikro- und Makrokosmos sind also in indischer Erkenntnistheorie niemals aufgehoben. Die Konsequenz hieraus ist die Lehre der Upaniṣaden, daß nach dem Tod des Menschen der Körper, aber auch die seelischen Funktionen, in seine Grundelemente zerfällt und von diesen grob- und feinmateriellen Substanzteilen jedes zu dem ihm wesensgleichen kosmischen Teile zurückgeht, aus dem es abgesplittert wurde. So sagt die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad III 2, 13 . . . „Nach dem Tode des Menschen geht seine Rede in das Feuer, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Verstand in den Mond, sein Ohr in die Weltpole, sein Leib in die Erde, sein Ātman in den Weltraum, seine Leibhaare in die Kräuter usw. . . .“ „Wo bleibt da der Mensch . . .?“

Diese Auffassung des Individuums als eines Komplexes von wieder voneinander abtrennbaren grob- oder feinmateriellen Teilchen wird in spätbuddhistischer Erkenntnistheorie noch erweitert zu der Lehre, daß auch schon *zu Lebzeiten* des Menschen dieses Aggregat von Feinmaterie-teilen jeden Augenblick (kṣaṇa) untereinander lösbar und innerhalb seiner Feinatome verschiebbar ist, zu Lebzeiten allerdings als Aggregat jeden Augenblick, wenn es sich gelöst hat, sich auch schon wieder neu zusammenballt. Die Auffassung von der porösen latenten *Aufnahmebereitschaft* für anderes Materielle oder Materialisierte in jedem Augenblick, steigert sich in buddhistischer Auffassung eben zum Dogma von der Veränderlichkeit und tatsächlichen Veränderung des psychischen Aggregats in jedem Augenblick.

XV. INDIVIDUUM UND ICHBEWUSSTSEIN (AHAṂKĀRA).

Und doch haben wir auch nach indischer, brahmanischer wie buddhistischer, Lehre wenigstens die Vorstellung, in jedem Augenblick als Individuum eine abgeschlossene Einheit gegenüber der Außenwelt zu sein. Das Element, das uns das Bewußtsein (oder den Wahn)[2] eines einheitlichen Individuums gibt, ist

[1] Ein Spiegelbild dieser Karma-Schuld ist der empirische Schuldenbegriff im indischen Recht. *Auch Schulden sind abtrennbar zu einer selbständigen Existenz.* So muß eine Schuld nach dem Tod des Gläubigers und beim Fehlen von Erben doch noch getilgt werden, und zwar, da sie ebensowenig subjektiv an die Person des Gläubigers wie an die des Schuldners gebunden ist, tut man der Schuldensubstanz Genüge, indem man das Geld ins Wasser wirft. (Jolly, Recht S. 100). Unbezahlte Schulden verfolgen den Schuldner bis in die nächste Existenz; es können aber auch andere Substanzen, nämlich Karma-Substanz, in Rechnung gestellt werden. So werden Opfer und Gebete des Schuldners (= ethisches Guthaben) gleichsam zur Abdeckung des Debetkontos dem Realgläubiger zugerechnet.

[2] S. hierzu unter anderem Maitrāyaṇa-Up. III, 2.

nach der Sāṃkhya-Philosophie und im Anschluß an diese in den späteren Systemen der Ahaṃkāra. Bezeichnend ist es schon, daß eine neue Größe hinzukommen muß, um erst für uns die Fiktion eines einheitlichen Individuums zu bilden [1]. Dieser Ahaṃkāra gibt die Vorstellung, daß gewisse Dinge und Vorgänge nur dem Einzelindividuum zukommen, der aktive Teil nicht die Objekte, sondern die Organe sind oder daß statt dieser Organe hinter ihnen ein antreibender oder zumindest unter den einströmenden Wahrnehmungen auswählender Faktor steht [2].

Die gleiche auswählende Tätigkeit wie in *erkenntnistheoretischer* Beziehung übt der Ahaṃkāra auch in der *Willens*funktion des Menschen aus: er trifft gleichsam eine Auswahl unter den Gegenständen, je nach den Willensrichtungen und Begierden, und trennt auch in dieser Beziehung einen Teil der Umwelt, nämlich die erstrebten Gegenstände, ab. Auf Grund dieser als isoliert empfundenen Wahrnehmungen und als isoliert empfundenen Begierden und Trieben (Willensfunktion) kommt er zur Fiktion, daß sich im Innern des Menschen ein Gegenpol zur Außenwelt befindet. Dieses Zentrum aber ist, wohlgemerkt, ebenso wie alle niederen psychischen Funktionen, wie der Ahaṃkāra selbst, zwar fein-, aber doch wieder nur materieller Art. Insofern unterscheidet sich der Individualbegriff, selbst wenn er als abgeschlossene Einheit, als Fiktion angenommen wird, doch im wesentlichen von westlichen Individualbegriffen, die aufgebaut sind auf der Vorstellung einer Individual*seele*.

XVI. INDIVIDUUM UND ABSOLUTES.

Auch das *Individual*zentrum ist also nach indischer Vorstellung noch feinmateriell. Daraus ergibt sich aber wiederum eine über das Individuelle hinausführende Vorstellung selbst in indischer Individualpsychologie. Denn es gilt das eine als Grunddogma: Alles Materielle ist wandelbar; was sich vom Materiellen eben zu einer Einheit konsolidiert hat, wird als Gewordenes, später auch wieder ein Vergehendes, Auflösbares sein. Alles Zusammengesetzte wird später wieder in seine Bestandteile zerfallen. Dementsprechend trägt der indische Individualbegriff seinen Todeskeim von vornherein in sich. Außenwelt und Innenwelt sind deshalb keine echten Gegenpole, weil sie beide an das Reich des Materiellen (des Vergänglichen) gebunden sind. Keine immaterielle Individualseele in geschlossener Form ist für indische Vorstellung unsterblich über den Tod hinaus; auch das Karma, das die einzelne Körpergestalt überdauert, ist ein materielles, ist gebunden an Substanz (die Karma-Substanz).

---

[1] Aber die unausrottbare Grundvorstellung der verfließenden Grenzen zwischen Individuum und Kosmos löst selbst diesen „Ich"-macher noch nicht ganz aus der kosmischen über-individuellen Verbindung! (Siehe Sāṃkhya-Kārikā v. 24 f.)

[2] Es schillert der Ahaṃkāra zwischen zwei Bedeutungen: einerseits gibt er uns nur die Fiktion, daß es ein Bewußtsein geben muß, anderseits ist er der fiktive Einigungspunkt selbst.

Die Aufhebung auch des Karma, die Abschneidung der ewigen Wiederverkörperungsnotwendigkeit, das ist das eigentliche, einzige Transzendenzziel indischen Strebens. Das Sich-Ergießen in den Kosmos, das Sich-Ergießen in den Gott, liegt beides noch *innerhalb* der Diesseitsgrenze [1], da diese beiden sogenannten Transzendenzbegriffe (Kosmos und Gott) noch beide untergeordnet sind dem Gesetz der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit der Materie.

Der Gegenpol zu all diesem Gewordenen, Auflösbaren, kontinuierlich Bewegten ist das Postulat des *wahrhaft* Ewigen, des Unbewegten, des Unwandelbaren, Unzerlegbaren, Unzerteilbaren = des wahren „*In-dividuum*“ [2], des Konstanten, Definitionslosen, Unbeschränkten, des Absoluten, des Ruheseins. — Erlösungsziel wird es nun, nicht nur aufzugehen in den Kosmos, in die kontinuierliche Ewigkeit ewiger Wandlung, sondern darüber hinaus sich auszuruhen in endgültiger, vom Neubildungszwang befreiter Auflösung (Nirvāṇa). — So ist die höchste und einzige, echte Individualleistung Indiens: das Streben aus dem Individuellen fort, hin zum Absoluten [3].

XVII. INDISCHE METHODEN ZUR ENTPERSÖNLICHUNG = ENTINDIVIDUALISIERUNG.

Die Überwindung des Individuellen sucht man durch Abtötung des Individual*bewußtseins*, der Individual*wahrnehmungen* und des Individual*willens* zu erreichen. Man versucht, das *Bewußtsein* an sich verdämmern zu lassen, indem man äußere und innere Reize nicht mehr über die Schwelle des Bewußtseins kommen läßt; man versucht gleichsam, den absoluten Ruhezustand in sich herzustellen, hineinzusinken in das Absolute, indem man sich dem Absoluten gleichzumachen sucht. Der hierbei vorschwebende Idealzustand ist der schon in der Upaṇṣiad-Philosophie systematisch erforschte Zustand des Tiefschlafs, „wo man kein Traumbild mehr schaut, kein ‚Ich‘ und kein ‚Du‘ mehr unterscheidet“.

Die Individual*wahrnehmungen* sucht man auszuschalten auf zweierlei Art: einerseits sucht man, *jedweder* Wahrnehmungen sich bewußt, dadurch Herr über sie zu werden. Zu diesem Zweck beobachtet man einerseits genau den Ablauf der verschiedenen sonst unbewußt bleibenden physiologischen Tätigkeiten: des Atmungsvorgangs, der Verdauung, des Blutumlaufs usw. Man sucht auch gleichsam für diese neuen Bewußtseinszustände neue Organe zu

[1] Vgl. schon Rgveda X, 129, 6: „Die Götter sind noch *dies*seits der Schöpfung.“ Vgl. ferner unser Kapitel über Individuum und Gott.

[2] Vgl. hierzu das Schlußwort unserer Ausführungen über das Individuum.

[3] Wohlgemerkt ist die Erlösung insofern auch eine echte Individualleistung, weil sie erstens als Selbsterlösung, nicht als Gnadengeschenk eines Gottes für einen Untätigen, und zweitens nicht als Ausnahmegeschenk nur für wenige Auserwählte angenommen wird; prinzipiell ist *jedwedes* Individuum ausnahmslos — früher oder später — erlösungsreif, jederzeit selbsterlösungsfähig.

schaffen (so das Bestreben der Tantra-Systeme im späten, auch noch heutigen „nördlichen" Buddhismus und Hinduismus).

Den entgegengesetzten Weg zur Entindividualisierung geht man durch *Abstumpfung* der Wahrnehmungsorgane und erreicht dies dadurch, daß man sich auf irgend einen beliebigen außerhalb liegenden Punkt ganz konzentriert und sich dadurch so absorbiert, daß man gegen alle sonstigen Vorgänge und Zustände aufnahme-unfähig wird.

Die *Willens*sphäre des Individuums sucht man dadurch zu ertöten, daß man unempfindlich wird gegen alle Lust- und Unlustgefühle. An *körperliche* Leiden sucht man sich durch Training zu gewöhnen und so dagegen abzustumpfen (Askese). *Psychische* Unlustgefühle sucht man dadurch abzutöten, daß man ekelerregende Speisen zu genießen sich gewöhnt, an schaudererregenden Orten, wie Leichenstätten und Richtplätzen, sich dauernd aufhält usw.

Lustgefühle sucht man dadurch zu überwinden, daß man sie übersteigert bis zur Bewußtlosigkeit. In diesem Sinne sind die berüchtigten 5 M's (Maithuna, Māṃsa, Matsya, Mudrā und Mada = Geschlechtslust, Fleisch-, Fisch- und eine bestimmte Gerstennahrung [?] und Rauschtrank) der Tantrasekten aufzufassen. Durch *Übersteigerung* der Geschlechtslust sucht man sich der Individualfessel zu entledigen. Dadurch, daß man sie bis zur Bewußtlosigkeit fortsetzt, tritt man heraus aus der Individualsphäre. Diese Momentanheit explosiven Entrücktseins sucht man gleichsam kultisch auch aus unegoistischem Antrieb heraus herbeizuführen. — Auch durch Übersteigerung des Genusses der im übrigen ganz verbotenen oder nur beschränkt erlaubten Fleischnahrung ist ein Heraustreten aus dem Individualerlebnis möglich. Bei der sonst leichten, dem Klima angepaßten Nahrung können schwerere Speisen, weil sie die Blutverteilung im Organismus wesentlich ändern, wie hypnotische Mittel wirken. — Und im Enderfolg ähnlich wie die Rausch*speise* wirkt der Rausch*trank*, der Alkohol. Auf Grund der klimatischen und Ernährungsverhältnisse steigt schon eine geringe Menge davon so ins Blut, daß man in indischer Medizin den Alkohol an sich als Narkoticum — mangels besserer Narkotica — bei Operationen verwendet, andererseits aber für das bürgerliche Leben den Alkohol deshalb strengstens verbietet, weil er mit dem Aufhören des klaren Bewußtseins das Verantwortungsgefühl abschwächt (selbst Todesstrafe ist deshalb für Alkoholgenuß in den indischen Rechtsbüchern vorgesehen: der Rausch ist nicht eine Schuld*minderung*, sondern *an sich* schon ein schweres Vergehen). Im Sinne der Erhebung aus dem bewußten Individualleben heraus dient der Alkohol als Mittel zur Ekstasis.

Eine besondere mit dem Rauschzustand verwandte Art zur Überwindung des eingeengten Individualwillens ist die religiöse Ekstase. Hier überwindet das empirische Bewußtsein sich selbst durch Übersteigerung bis zur mystischen Hingabe: in dem Kṛṣṇa-Kult des indischen Mittelalters, in der tatsächlichen Hingabe an das Göttliche oder dessen Stellvertreter (Bajaderen im indischen

Tempel) und im freiwilligen Tod unter den Rädern des Götterwagens beim Fest des Jagannāth in Puri.

Das Endziel des Individuums ist Entindividualisierung, Herausgehobenwerden aus den engen Grenzen und Bindungen der Persönlichkeit. *Das Einssein mit dem Kosmos ist ständig gefühlte Bindung der Gegenwart und Vergangenheit, das Einswerden mit dem Absoluten ist erstrebte Lösung für eine nahe oder ferne Zukunft.*

Zwei Prädikate schreibt westliche Philosophie dem Begriff „In-dividuum" zu: erstens Unteilbarkeit und zweitens Vereinzeltheit. Der Begriff Vereinzeltheit ist für die menschliche Person nach indischer Auffassung nur eine Fiktion, die selbst für die Empirie in der Tat nicht existiert und deren Fiktion auch in der Transzendenz noch aufgehoben werden soll. — Das zweite Prädikat für das Individuum, das Postulat der Unteilbarkeit, das nach neuesten Forschungen wohl auch im Westen zu Unrecht besteht, wird in Indien überall strikt für das menschliche Individuum zurückgewiesen. Als Aggregat, körperlich und psychisch, ist das menschliche Individuum prinzipiell jederzeit teilbar. *Das eigentliche In-dividuum ist nur ein Transzendenzziel Indiens.*

Auf dreifache Art unterscheidet sich also der Begriff des Individuums in Indien prinzipiell vom westlichen: erstens baut Indien noch stärker aus als der Westen die Bindungen, die auf dem Individuum in dem Weltdasein lasten (Bindung an den Kosmos, an die Landschaft, Bindung an die Kaste, Bindung durch die doppelte Vererbung von den physischen Eltern und dem Karma-Träger usw.). Zweitens ist das Individuum von diesen Gegebenheiten nicht einseitig abhängig gedacht, sondern steht in ständig fließender Wechselwirkung mit ihnen; das Individuum beeinflußt seinerseits auch Kosmos, Gott, Götter, Tier, Pflanze usw. Und drittens und letztlich: die indische Weltanschauung stellt als Transzendenzziel die Entpersönlichung auf, die selbst über Kosmos und Gott noch hinausführt.

ANHANG.

Die unindividuelle Einstellung der indischen Gesamtgeistesstruktur.

Wir haben im vorigen am Beispiel des Geist-Materie-Problems gesehen, daß nach indischer Auffassung unsere westlichen Gegensatzpaare sich auflösen innerhalb des Empirischen und nur ein einziger Gegensatz bestehen bleibt: der Gegensatz des unveränderlich Absoluten zu dem veränderlich Empirischen. — Also innerhalb des Diesseits ordnet der Inder nicht nach Gegensätzen, weder in bezug auf die zu erkennenden Objekte noch in bezug auf die Mittel der Erkenntnis. So gehen ineinander über die Gegensatzpaare: Geist und Materie und Rational und Irrational [1]. Dementsprechend verschwinden auch die Grenzen zwischen den einzelnen in Europa streng geschiedenen Denkdisziplinen. Es gibt keine scharfe Scheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft,

[1] „Antithesen" S. 194 ff.

zwischen rein wissenschaftlichem und religiösem Schrifttum, zwischen Psychologie und Physiologie, zwischen Dichtung und Wissenschaft.

Einen äußeren Ausdruck für die Nichtisoliertheit der Disziplinen voneinander finden wir darin, daß z. B. in den indischen Epen buchlange Abhandlungen über religiöse und juristische Fragen eingeschoben werden, oder daß in den Veden, in den religiösen Texten, auch weltlich-juristische und politische zusammenhängende Kapitel zu finden sind. — Und ebenso wie sich in Indien *inhaltlich* Wissensgattungen — die im Westen voneinander weit gesondert sind — gegenseitig durchdringen, ebenso auch stehen *formal* getrennte Gattungen innerhalb ein und derselben Disziplin gleichberechtigt nebeneinander, ohne als ästhetische Störung eines einheitlichen Ganzen empfunden zu werden: man denke z. B. an die jedwede einheitliche Handlung unterbrechenden, ausgedehnten lyrischen und pantomimischen Partien im indischen Drama. — So sind also nicht — gleichsam als *Sach*individuen — die einzelnen Denk- und Formdisziplinen Indiens voneinander isoliert.

Das gleiche Prinzip der Fülle des Nebeneinanders statt der Isolierung eines Einzelindividuums ist auch in der *logischen* Struktur einer jeden Disziplin nachzuweisen. Am prägnantesten tritt dies hervor in der Disziplin, an der man überhaupt die Geistesstruktur am deutlichsten ablesen kann, nämlich in der formalen Logik. Aus der Anschauung baut man die Logik auf, als Spiegelbild gleichsam der Weltanschauung. Deshalb nimmt man nicht aus der Abstraktion einen isolierten Allgemeinbegriff, sondern man bringt eine Aufzählung von den Dingen, die unter einen Begriff fallen, in möglichst erschöpfender Fülle, d. h. man gibt einen aus der *Praxis* gewonnenen *Annäherungswert für den Begriff*, man füllt den Umfang eines Begriffes aus, statt ihn aus sich heraus scharf zu isolieren (konturieren). Jeder Begriff besteht gleichsam aus *selbständig* nebeneinander stehenden Bestandteilen, ist sozusagen ein Aggregat, das aus einer zu vermindernden und zu vermehrenden Zahl von Teilen besteht, ein *beweglicher Komplex*, der, ähnlich wie wir es bei dem Aggregat der psychischen Funktionen darlegten, prinzipiell wieder zerlegbar ist.

Dieses logische Prinzip bestimmt auch die Systematik aller Einzelwissenschaften. So teilt z. B. die Medizin die Krankheiten nicht nach ihrem Ursprung, d. h. gleichsam nach ihrem gesonderten Individualbegriff, ein, sondern nach ihren äußerlich sichtbaren Symptomen. Demgemäß unterscheidet man z. B. *verschiedene* Pockenkrankheiten nach der *Form* der Pocken, nicht nach deren spezifischer Ursache. — Ähnlich stellt man, sich an äußere Einzelmerkmale haltend, 8 verschiedene Fieberarten nebeneinander [1]. — Entsprechend ist die *Kasuistik* des indischen Rechtes. Man versucht eine erschöpfende Aufzählung aller Vergehen und legt von Fall zu Fall die ihnen entsprechenden Strafen fest unter dem Postulat, die Aufzählung aller erdenkbaren Möglich-

[1] Vgl. *Jolly*, Ind. Med. S. 71 f.

keiten vollzählig zu geben. Nirgends versteigt man sich zu rein abstrakten Rechtstheorien und weiten allgemeingültigen Definitionen. Abgestuft und wertverschieden wird jeder mögliche Einzelfall in den Rechtsbüchern aufgeführt. So z. B. herrschen keine Allgemeinbestimmungen über die Höhe des Zinsfußes, sondern die Zinsen werden von Einzelfall zu Einzelfall in möglichst erschöpfender Darlegung geregelt. — Also haben wir in Indien keinen isolierten abgegrenzten *Allgemeinbegriff*, ebensowenig wie ein *isoliertes*, abgegrenztes *Person*-individuum.

Man geht von sichtbarer, unisolierter Anschauung auch in der abstraktesten indischen formalen Logik, im Syllogismus, aus und dringt von hier aus erst vor ins Unanschauliche, zu umgrenzenden Allgemeinbegriffen, denen man sich auch nur *nähert*, die man nie ganz als Umgrenztes *umfaßt*. So geht man z. B. nicht in indischer Logik aus von dem fest gedanklich umrissenen, abstrakten Begriff „Säugetier" und schließt von dort aus auf den empirisch in Einzelindividuen zerfallenden, und so logisch konturloseren Begriff „Pferd", sondern umgekehrt. Oder, um das indische Musterbeispiel zu gebrauchen, man schließt von dem engeren Begriff „Rauch" auf den weiteren Begriff „Feuer", aus Abneigung vor der anschauungsfremden, isolierten Begrifflichkeit. — Man scheut auch im Formalen die Isolierung, man scheut auch die Höherwertung des einen *Begriffs*individuums über das andere (deshalb auch die Vorliebe für Nebeneinanderaufzählung aller unter einen Begriff fallenden Dinge statt scharfe Konturierung des Begriffes selbst).

Ebenso wie die konkreten Individuen stehen auch die *Wort*individuen *neben*einander; man vermeidet das *strukturierte* Abhängigkeitsgefühl auch in indischer Syntax. In ein Wortkompositum werden zusammengedrängt in gleichmachender Stammform nebeneinander, nicht untereinander, ein Aggregat von Substantiven und Adjektivformen. Auch das formale Wortindividuum hebt sich nicht isoliert heraus.

Die gleichen Gesetze herrschen im *Inhaltlich*-Formalen der Sprache. Die rhetorische Form der Metapher (und aller der anderen nach indischer Zählung 32 Arten der Vergleiche) erklärt sich auch aus dieser Neigung, die Isoliertheit des Individuums aufzuheben. — Einen Schritt weiter ins Inhaltliche hinein ist in Indien auf diesem gleichen Wege die vorherrschende Neigung zu Identifikationen zu suchen (vor allem in der Brāhmaṇa- und frühen Upaniṣadperiode und in späterer mittelalterlicher Bhakti-literatur). Ein zweites Individuum tritt hierbei *gleich*wertig an die Stelle des zu beobachtenden Einzelindividuums. Diese Zuordnung von einem Ding zu einem andern hebt ebenfalls die Isolierung des Einzeldinges auf.

Wie wir bei der Darlegung des personellen Individuums immer wieder auf einen Begriff stießen, der den Individualbegriff verflüchtigt, nämlich auf den Begriff der *Stellvertretung* (Stellvertretung eines Individuums für das andere, Stellvertretung eines Individuums für eine Idee), so sehen wir auch in diesen Formalbeziehungen beide Möglichkeiten des die isolierte Stellung des Indivi-

duums aufhebenden Stellvertretungsgedankens ausgebildet. Der Begriff der *Identifikation* setzt ein *Individuum* für das andere, der Begriff des *Symbols* setzt ein Individuum beziehlich für eine *Idee* (Wesen). Diese letztere Art der Entindividualisierung ist am deutlichsten ausgebildet in der indischen plastischen Kunst.

Der Hang zur Aufhebung des Individuums geht noch weiter. Nicht allein verflüchtigt man ein Individuum zum Träger einer Idee, sondern man geht daneben auch hierin den entgegengesetzten Weg, der aber das gleiche Resultat der Entindividualisierung zeitigt: man ersetzt ein Individuum durch ein jeder persönlich-individuellen Färbung entbehrendes Bild. So wird Buddha auch unter einer anderen als der menschlich-tierischen Gestalt dargestellt (z. B. unter dem Symbol des Bodhibaums, unter dem er seine Erleuchtung erlangte), so wird er nicht nur unter einem *inhaltserfüllten Sach*-Symbol (das Rad der Lehre, das er ins Rollen gebracht hat), dargestellt, sondern es wird auch das Göttliche abgebildet durch eine rein geometrische Figur, die keinen direkten Bezug mehr auf das Inhaltliche der Lehre hat: man denke an die Diagramme der tantrischen Religionssysteme [1].

Ein weiterer formaler Ausdruck der Entindividualisierung ist die außergewöhnlich häufige Anwendung des Prinzips der *Wiederholung* in indischer Denkstruktur. Nicht nur in Texten, wo hierfür auch eine magisch-suggestive oder pädagogische Absicht in Betracht kommen könnte, sondern auch in der bildenden Kunst finden wir dieses Prinzip der entindividualisierenden Wiederholung. Es tritt schon in der architektonischen Gesamtanlage indischer Tempel hervor. Mit Vorliebe findet man eine Häufung von Tempeln, einen Tempelkomplex, statt eines Einzeltempels in Indien.

Und auch in den Einzelheiten der Architektur tritt eine Neigung zur Aufhebung der Einmaligkeit, zur Aufhebung der Differenzierung hervor. So kehrt z. B. bei den Kegeltürmen von Orissa dasselbe Turmmotiv immer wieder im großen und im kleinen; über jeder Fensternische findet sich die Gesamttempelform im kleinen nachgebildet, so daß eine Häufung entsteht, die für das Auge des Beschauers die als Individuen zählbaren Einzelformen schon zu einer zahllosen, also nicht mehr einzeln erfaßbaren Menge werden lassen. — Ähnliche ästhetisch-weltanschaulich bedingte Wirkungen sind wohl beabsichtigt bei den genau, nicht allein nur in Form, sondern auch in Lage (Übereinanderschichtung) sich wiederholenden Formen von Tür und Fenstern im indischen Tempel. Sie verteilen sich nicht ringsum um das Gebäude, sondern sind in einer Reihe übereinander, genau symmetrisch sich wiederholend angeordnet. — Auch in der Plastik wiederholt sich das gleiche Prinzip; nachdem unter fremdem, griechischem Einfluß das isolierte Kultbild in Indien eingedrungen war, verarbeitete man dieses Motiv auf indische Weise, indem man versuchte, es irgendwie aus seiner Isoliertheit zu lösen; entweder tat

[1] Siehe *H. Zimmer*, Kunstform und Yoga. Frankfurter Verlagsanstalt 1926.

man dies dadurch, daß man die Einzelfigur reihenhaft wiederholte, oder aber man griff zu dem Mittel der *Gruppen*darstellung innerhalb eines Kultbildes, oder endlich: man lockerte die Wirkung der Geschlossenheit der isolierten Einzelfigur dadurch, daß man die begrenzenden Konturen des Rahmens wieder durch Arabeskenwerk, Pflanzenornamentik und Figuralschmuck unterbrach.

Diese Scheu vor der isolierten Begrenzung im rein Formalen wirft ein bezeichnendes Licht auf die Wertung des Individuellen überhaupt und gibt so wohl eine Bestätigung der vorangegangenen Ausführungen.

Literaturangaben [1].

Da synthetische Darstellungen für das obige Thema bislang fehlen, kann nur auf folgende Handbücher in deutscher Sprache verwiesen werden.

I. Allgemeine Einführung.

Sten Konow, Indien. Leipzig 1927. (Aus Natur und Geisteswelt.) — *M. Winternitz*, Geschichte der indischen Literatur. Leipzig 1904—1922. 3 Bände. (Die Literaturen des Ostens.)

II. Weltanschauung und Religion.

Frühzeit: H. Oldenberg, Die Religion des Veda. 3. u. 4. Aufl. Stuttgart 1923; *Brāhmaṇas:* Ders., Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇatexte. Göttingen 1919; *Upaniṣad:* Ders., Die Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915. — Sechzig Upaniṣads des Veda, übersetzt von *P. Deussen*. Leipzig 1897. *Buddhismus: H. Oldenberg*, Buddha. 8. u. 9. Aufl. Stuttgart 1921; Ders., Reden des Buddha (Übersetzungen in Auswahl). München 1922. — *H. Beckh*, Buddhismus. 2 Bände 1916. (Sammlung Göschen.) — *Jainismus: H. von Glasenapp*, Der Jainismus. Berlin 1925; *Hinduismus:* Ders., Der Hinduismus. München 1922.

III. Philosophie.

Otto Strauß, Indische Philosophie. München 1925. — *Richard Garbe*, Die Sâṃkhya-Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1917.

IV. Einzeldisziplinen.

Medizin: J. Jolly (Grundriß der Indoarischen Philologie. Straßburg 1901, Bd. 3, 10.); *Recht und Sitte:* Ders., ebenda Bd. 2, 8. Straßburg 1896. — *Astronomie, Astrologie und Mathematik: G. Thibaut* (Grundriß der Indoarischen Philologie. Straßburg 1899. Bd. 3, 9).

---

[1] Die für den speziellen Zweck obiger Arbeit gegebenen Literaturangaben glauben wir auch in der zusammenfassenden Komposition des vorliegenden Buches wieder abdrucken zu dürfen, weil sie für die gesamte Synthese unserer Ausführungen als einführende Materialgrundlage dienen können. Auf sie ist deshalb zur näheren Orientierung auch für die Leser, denen die Originaltexte unzugänglich sind, des öfteren verwiesen.

INDISCHES RECHT.

Die indische Logik ist eine praktische Inhaltslogik, die nicht von abstrakten deduzierten Allgemeinbegriffen, sondern vom anschaulichen Individualbegriff ausgeht. So stellt sie gleichsam eine kasuistische Logik dar, die von Fall zu Fall schließt und erst durch die offenkundige Wiederholung des gleichen praktischen Sachverhaltes eine Gesetzlichkeit findet. Die Deduktion geht aber auch dann kaum über die Praxis hinaus, sondern sieht eigentlich nur den nächstkommenden praktischen Fall als Analogie zum eben vorangegangenen vor.

Ähnlich verfährt indisches Recht, das mehr noch als die formale Logik seinem Wesen nach gebunden ist an die tatsächlichen Gegebenheiten des praktischen Lebens. Indisches Recht ist zu allen Zeiten praktisches Recht, der Spiegel der bestehenden wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse.

Nun aber ist Indien dasjenige Land, das niemals eine Kulturperiode einfach auslöscht und eine neue auf prinzipiell anderer Grundlage aufbaut, sondern die verschiedenen Kulturschichten bleiben *neben*einander in Geltung. So findet man zu allen Zeiten und in allen Disziplinen indischen Denkens noch Bestandteile primitiver Anschauungen unvermittelt zwischen den höchsten kulturellen Leistungen.

Auch indisches Recht bewahrt Ergebnisse primitiver Kulturstufen und läßt sie unverbunden bestehen neben Forderungen, die sich aus späteren wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen ergeben.

Die *zeitlich* vertikalen Schichten sondern sich nicht gegeneinander scharf ab, sondern lagern sich *in*einander; ebenso ist die *örtlich* horizontale Lagerung nicht abgegrenzt, sondern geht ineinander über.

Das schon in den alten Dharma-sūtras behandelte Rechtsmaterial wird durch die Dharma śāstras bis in die Dharma-nibandhas (Kompendien) weiter tradiert. Das Gesetzbuch des Manu (zusammengestellt im 2. Jahrh. v. bis 2. Jahrh. n. Chr.) wird noch heute mit den sich daran anschließenden Kommentaren und systematischen Werken als ausschlaggebend angesehen (Jolly: „Ind. Recht“ S. 14).

Und ebenso ist im wesentlichen wie zeitlich, auch örtlich ein durchgehendes Recht in Indien geltend. Das berühmteste *süd*indische Kommentarwerk, die Mitākṣarā, hat Geltung durch den gesamten Dekhan, Nordindien, bis Benares, dem Zentrierungspunkt brahmanischen Wissens (s. Jolly l. l. S. 2 u. S. 32).

Selbst nach Hinterindien, Birma usw. reicht die Einflußsphäre vorderindi-

scher Rechtsbücher. Dementsprechend finden sich im gesamten indischen Recht auch noch Spuren von frühen Reinformen sozialer und wirtschaftlicher Schichtung, einseitige Präponderanzen dieser oder jener Kulturgruppe. Und zwar haben sich neben ausschließlichem Vorrecht von Mann und Vater auch Bestimmungen erhalten, die wohl kaum anders als auf frauen- und mutterrechtliche Sozialschichtung zu deuten sind.

Andererseits: neben eindeutiger Berücksichtigung einer seßhaften Ackerbauwirtschaft stehen ebenso unvermischte Rudimente einer nur für Hirten- und Jägervölker geeigneten Rechtsordnung. Neben den früh*gesellschaftlichen* Grundformen haben die entsprechenden früh*wirtschaftlichen* Grundformen in deutlichen Überbleibseln im indischen Recht ihren Niederschlag. Die herrschende Wirtschaftsform in Indien scheint seit frühen Zeiten — entsprechend der Bodenbeschaffenheit — Ackerbau gewesen zu sein; selbst trotz beginnender Industrialisierung betreibt noch heute 71% der indischen Bevölkerung Bodenwirtschaft. So ist es nicht weiter erstaunlich, daß früh die für solche seßhafte Bodenbauer geeigneten Rechtsformen einseitige Berücksichtigung, Ausbildung und Verbreitung gefunden haben — noch dazu, da auch religiös-magische Begründungen sie festigten. Auch die wirtschaftlich anders eingestellten, von außen her eindringenden Eroberer gingen unter Zwang der landschaftlichen Gegebenheiten zu dieser *Wirtschafts*form über, selbst wenn sie von ihrer früheren *Gesellschafts*ordnung nicht abließen, und durch ihr Primat auch in gewissen Rechtsformen (Strafvollzug) die der neuen Wirtschaftsordnung nicht mehr adäquaten Rechtsmittel beibehielten.

Will man nun die Wirtschaftsform, die ausschließlich für seßhafte Ackerbauer berechnet ist, mit Graebner (Weltbild der Primitiven S. 48 ff. und 38 ff.) der Sozialform des Mutter- (Frauen-)rechts zuordnen — wofür sich eine gewisse psychologische Wahrscheinlichkeit bietet —, so würde dann durch die besondere Berücksichtigung des Bodenrechts diese mutter-(frauen-)rechtliche Gruppe im indischen Recht mindestens ebenso stark akzentuiert sein wie die schroff und unzweideutig daneben betonte vater-(mannes-)rechtliche Kultur. Die Prävalenz, die in der einen Gruppe durch stärker ausgeprägte *gesellschaftliche* Bestimmungen gegeben ist, würde in der anderen durch schärfere Betonung der ihr adäquaten *Wirtschafts*form ausgeglichen. Sich gegenseitig — für westliche Begriffe — ausschließende Vor- ja Alleinherrschaft der einen Seite steht neben dem gleich absoluten Primat der Gegenseite. (Dies gilt für die Frühstufen der Rechtsordnung in Indien ebenso wie für die allmählich sich daneben entwickelnden neuen, auch kontradiktorischen Zentrierungspunkte: z. B. für das noch später zu behandelnde Verhältnis von geistlichem und Königsrecht.)

Die Rechtsantithesen gleichen sich nicht an, schließen sich nicht aus, stehen selbständig gleichberechtigt *neben*einander in Indien.

Betrachten wir erst einmal die einander widersprechenden, nebeneinander gültigen einseitigen Ansprüche der beiden *frühen* Gesellschaftsordnungen.

Im Eherecht treten auch Frühformen zutage, die anscheinend auf der An-

schauung einseitiger Bevorrechtung der Frau beruhen. Als eine noch heute gebräuchliche[1], wenn auch nicht in den brahmanischen Gesetzbüchern kodifizierte Heiratsform gilt der sogenannte svayam-vara, die Selbstwahl der Frau. Die Initiative zur Heirat geht hier aus von der Frau, entweder in der *indirekten* Form, daß ihre Gattenwahl ausgeschrieben wird, und die dieser Einladung folgenden Freier sich ihrem Entscheid zu fügen haben, oder aber die Frau trifft auch *direkt* die Auswahl, indem sie im Lande umherfahrend selbst Umschau hält. Gegen ihre einmal getroffene Wahl kann aber dann keine Autorität, auch nicht die ihres Vaters, geltend gemacht werden.

Man denke z. B. an die Mahābhārata-Episode von der Sāvitrī, die mit vertrauten Dienern an Fürstenhöfen und Einsiedeleien nach dem erträumten Gatten sucht, und dann sich aus der Waldeinsamkeit den Satyavant erwählt. Obgleich alle Auspizien gegen diese Wahl sind, muß sich alles ihrem Willen fügen, und auch ausschließlich *ihre* Klugheit und *ihre* Energie ist es, die alles zu gutem Ende bringt.

Abgesehen davon, daß uns dieser noch heute erhaltene Brauch[2] die Berechtigung gibt, hierin eine indische Rechtsform zu sehen, können wir sie aus der häufigen Erwähnung im Epos erschließen. Denn dies zu unseren gesamten folgenden Ausführungen vorausgeschickt: *kodifiziertes Recht, Brauch (Gewohnheitsrecht) und Sitte sind in dem praktischen indischen Recht nicht zu trennen. Deshalb hat in Indien die Erwähnung einer Rechtsform in der Literatur, vor allem im Epos, ein ganz anderes Gewicht.* Das Epos gilt als „smṛti“ und „śāstra“, d. h. hat kanonisches Ansehen für seine wissenschaftlichen Digressionen[2].

Ein anderer Beweis hierfür, auch aus der Rechtsanschauung: In den hauptsächlichen Rechtsbüchern wird niemals die Witwenverbrennung erwähnt, wohl aber in der Erzählungsliteratur. Wie die historischen Inschriften, wie zuverlässige Berichte auch noch aus den letzten Jahrzehnten beweisen, hat aber dieser Brauch auch ohne kodifiziertes Recht gleichsam Zwangscharakter und ist auch gegen englische Maßregeln befolgt worden.

Mit der Selbstwahl der Frau ist wohl auch eine Eheform zusammenzustellen, die uns aus indischer Literatur seit Ṛgveda-Zeiten überliefert ist (man denke an das Verhältnis der Rodasī, z. B. Ṛgveda 1, 167, 4, zu ihren verschiedenen Gatten, den Maruts und an das Motiv der Haupterzählung des Mahābhāratam: der Ehe der Draupadī mit ihren 5 Gatten), ein Brauch der Polyandrie, der auch noch heute tatsächlich in Geltung ist. Es finden sich in den Nilgiri, in den Gebirgen des Dekhan, und in den Vorbergen des Himālaya usw. noch heute Stämme mit ausgesprochener Vielmännerei, die sich wohl nicht nur, wie man gemeinhin versucht, aus der Kärglichkeit der Gebirgsgegenden, in denen wir

[1] Vgl. Jolly, l. l. S. 50 f.

[2] „Man kann unbedenklich auch das Mahābhārata zur Smṛti stellen, das nicht nur in den mittelalterlichen und modernen Rechtswerken auf gleichem Fuß wie die Dharma-

sie jetzt noch finden, erklären läßt (etwa so, daß nur mehrere Männer imstande sind, den Unterhalt für eine Frau und deren Kinder zu schaffen), sondern wohl ebenso leicht daraus, daß in den entlegenen und unzugänglichen Gegenden sich alte Bräuche am längsten halten. Denn die Frau wird dort nicht nur als Arbeitsfaktor und als Geschlechtswesen besonders geschätzt, sondern gerade die *alten* Frauen, die für beides nicht mehr in Betracht kommen, beherrschen die ganze Schar der kräftigen jungen Männer [1].

Im Privatrecht finden sich noch unzweideutigere frauenrechtliche Bestimmungen. So ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß das der Frau im weiten Umfang gewährte Sondergut (bestehend aus ihren *vor* der Hochzeit, *zur* Hochzeit und *nach* der Hochzeit erhaltenen Geschenken) sich *ausschließlich* nur in der *weiblichen* Linie vererbt; der Mann und die männliche Nachkommenschaft hat keinen Anrecht darauf. Dies alles vorausgeschickt, gewinnt auch das sogenannte Mutterrecht, das heute noch in gewissen Bezirken der Koromandelküste und Malabarküste herrscht, für Indien eine festere Bedeutung, als man sie im allgemeinen dieser Form einzuräumen geneigt ist. Die Kinder gehen dort mit allen Rechten und Pflichten in die mütterliche Familie über. Hierin ist wohl fraglos eine Prävalenz der Mutter zu sehen, nicht nur eine praktische Notwendigkeit, die sich daraus ergibt, weil wohl die Mutter, aber nicht der Vater einwandsfrei festzustellen ist. Mag dieses Argument auch bei nomadisierenden Stämmen eine gewisse Berechtigung haben, so kommt es doch wohl weniger bei einer seßhaften Bevölkerung, wie es vorzüglich in Indien der Fall ist, in Frage. Die Tatsache, daß die Kinder meist dabei unter den Schutz des mütterlichen Oheims gestellt werden, scheint nur ein In-Rechnung-stellen der männlichen Kräfte unter weiblicher Vormacht zu sein.

Im gleichen Sinne mag man auch die Bestimmungen des indischen Familienrechts über die putrikā, die Erbtochter, betrachten. Sie ist nicht nur deshalb erbberechtigt, weil ihr die Brüder fehlen, sondern auch auf Grund ihrer frauenrechtlichen Stellung. Daß ihr Sohn nicht als Sohn ihres Gatten gilt, sondern der mütterlichen Familie zufällt, braucht wohl nicht dahin ausgedeutet zu werden, daß ihr Sohn gleichsam erst den Schaden, den ihre Weiblichkeit ihrem Vater zugefügt hat, wieder ausgleicht, sondern scheint nur ein Sonderfall aus

---

Śāstras behandelt und als Autorität zitiert wird, sondern schon von dem berühmten Kumārila im 8. Jahrh. n. Chr. . . ." (s. Jolly l. l. S. 2).

[1] Für unsere Betrachtung kommt es wenig in Frage, ob es sich in dieser Gruppenehe um die Verbindung einer Frau mit beliebig fremden Männern, oder nur um die Ehe mit verschiedenen Brüdern handelt. Die letztere Art versucht man auch — m. E. nur mit geringer Beweiskraft — mit der Levirats-ehe zusammenzustellen, die ich der entgegengesetzten Form früher Gesellschaftsordnung zuweise. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist nicht eine Sonderung von vater- und mutterrechtlichen Ordnungen, sondern das indische Recht als praktisches, lebensnahes Recht zu erweisen, das ein Niederschlag ist aller — sich z. T. sogar widersprechender — Anschauungen früher und später Zeit, das nicht künstlich ausgeglichen, nach vereinheitlichenden Allgemeinbegriffen deduziert ist.

eben derjenigen Rechtsordnung zu sein, nach der *alle* Kinder der mütterlichen Linie zugerechnet werden.

Aus dieser frauen-mutterrechtlichen Stellung erklärt sich wohl auch, daß wir in indischer Namensgebung bemerkenswert oft auch *Matro*nymika (neben *Patro*nymika) finden.

Neben diesen keinesfalls zu übersehenden Andeutungen für eine ursprüngliche *Hoch*stellung der Frau stehen eindeutige Anschauungen, die auf rein vater-(mannes)rechtlichen Standpunkt zurückgehen und statt Über- Unterwertung der Frau voraussetzen.

So ist durchaus als mannesrechtlich anzusehen, daß im Familienrecht die Töchter andererseits keine Rolle spielen, als Familienzuwachs höchst unwillkommen sind. Noch im Census von 1870 (siehe Winternitz: Die Frau in den indischen Religionen, S. 24) z. B. heißt es, daß in einem Dorf 300 Kinder — aber wohlgemerkt nur Mädchen! — von Wölfen geholt worden sind. Noch bedenklicher sind die, auch schon unter englischer Aufsicht vorgenommenen, Zählungen in Rājputana von 1869 oder gar von 1836, wo kein einziges lebendes Mädchen von mehr als 1 Jahr auf 10 000 Seelen gerechnet wurde [1] (vgl. M. Weber: Religionssoziologie II, S. 44, Anm. 2 und dazu die allerdings gemäßigteren Angaben im Census of India 1901 Bd. I, 1, S. 107 ff., besonders 115 f.). Es gibt für diese Fälle zwei mannesrechtliche Erklärungsmöglichkeiten: entweder die Mädchen waren die quantité négligeable, die man überhaupt nicht mitzuzählen brauchte, oder — wie fraglos im ersten angeführten Falle — es handelt sich um Aussetzung weiblicher Säuglinge.

Der Vater hat das unbedingte Verfügungsrecht über alle Familienmitglieder mit Einschluß der Gattin, der gegenüber er neben dem Züchtigungsrecht auch noch das Entlassungsrecht (allerdings unter Zahlung einer Abstandssumme) hat. Sie ist für ihn eine Sache, die man unter Umständen erkaufen, verkaufen, zeitweise zur Nutznießung einem anderen überlassen (niyoga-Ehe), vererben (Leviratsehe) kann.

Aus diesem mannesrechtlichen Standpunkt, der die Frau als Sache wertet, ergeben sich auch Bestimmungen betreffs der unehelichen Kinder der Frau, die, flüchtig gesehen, eine weitgehende Freiheit der Frau zu bedeuten scheinen. Nämlich der *vor* der Ehe, *während* der Ehe, *nach* der Ehe geborene uneheliche Sohn gilt meist ohne weitere Formalitäten als dem *Ehe*mann gehörig. Es liegt hier aber tatsächlich keine Begünstigung der Frau vor, sondern der Mann als Eigentümer der Frau, gleichsam als „Herr des Feldes", ist auch selbstverständlicher Eigentümer aller Früchte, die darin wachsen.

---

[1] Äußere wirtschaftliche Schwierigkeiten können wohl kaum das entscheidende Moment dafür sein, daß der weibliche Nachwuchs beseitigt wird. Denn einerseits ist die Frau der wichtigste Arbeitsfaktor und andererseits kommt diese Mädchenbeschränkung am häufigsten in Rājputana vor, das nicht zu den ärmsten Landstrecken gehört, aber verschiedentlich Frühformen der Rechtsordnung unvermischt bewahrt hat.

Auch noch ein weiterer Punkt, der auf den ersten Blick eine Bestimmung zugunsten der Frau zu enthalten scheint, ist mannesrechtlicher Herkunft. Die übertrieben strenge Auffassung von vermeintlichem Ehebruch und die entsprechende Bestrafung des Ehebrechers, z. B. schon dafür, daß er an einem entlegenen Orte mit einer fremden Ehefrau zusammen gesehen wird, oder daß er ihr kleine Geschenke, wie Blumen oder Parfüms macht, ist nicht als Schutzmaßnahme für die *Frau* bzw. Härte gegenüber dem (zweiten) Mann aufzufassen, sondern als Schutz des Eigentums, das dem anderen Manne gehört.

Dasselbe absolute Verfügungsrecht wie über die Frau hat der Mann auch den Kindern gegenüber: er kann sie verkaufen, verschenken, verstoßen und zur Adoption fortgeben. — Als Familienoberhaupt verfügt er auch über den Gesamtbesitz, und selbst der Erwerb der *voll*jährigen Söhne unterliegt seiner Verfügung. Der Vater ist sozusagen der Führer, der Häuptling — Reminiszenz der nomadisierenden Erobererschicht! —, der in allem und jedem Verfügungsrecht über die ihm Unterstehenden hat. Im weiteren Verbande der Sippe und der Kaste wirkt sich diese familienrechtliche Auffassung im Großen aus: das Sippenoberhaupt, resp. der Kastenvorstand, ist der unbedingte Führer.

Im Eherecht steht der auf *frauenrechtlichem* Boden gewachsenen Form der Selbstwahl der Frau ausgesprochen *mannesrechtliche* Eheformen gegenüber; z. B. die Raub-ehe, bei der man zwei Arten unterscheidet, je nachdem sie mit Gewalt oder mit List vor sich geht.

Im Erbrecht wird der älteste Sohn als Liebling des Vaters bevorzugt. Andererseits aber erzählen die Texte auch von einer Bevorzugung des Jüngsten, weil er der Liebling der Mutter sei (Zusammenstoß der vater- und mutterrechtlichen Prävalenzen, die sich aber darin einig sind, daß sie die mittleren Söhne benachteiligen, vgl. die Erzählung im Aitareya-Brāhmaṇa VII, 13—18 von Śunaḥśepa, dem mittleren Sohn, den man zur Tötung — sogar noch zu fremdem Nutzen! — bereitwilligst fortgibt).

Alle Formen der Schnelljustiz nomadisierender vaterrechtlicher Völker finden sich neben den Schutzmaßregeln der seßhaften, das Leben und die Kraft des Arbeiters schützenden Ackerbauer. So Bestrafung durch Schnelljustiz durch Talio bzw. auch Tötung. Der Körperteil, *an* dem man jemanden geschädigt hat oder der Körperteil, *mit* dem man geschädigt, muß dafür büßen: eine spontane Strafmaßregel nomadisierender Völker als Vergeltung, resp. Unschädlichmachung.

Andererseits stehen unvermittelt daneben im indischen Strafrecht friedlichere Bestimmungen der Abfindung durch Geld; selbst für Mord kann das Wergeld als Ablösung eintreten, für größere und kleinere Vergehen sind entsprechende Geldsummen in festen Beträgen genau aufgestellt.

Auch jetzt noch scheint die Wirtschaftsform des betreffenden Distriktes entscheidend dafür zu sein, welche Form des Strafrechts im vorliegenden Fall zur Anwendung zu bringen ist.

In den vorangegangenen Beispielen sehen wir sozusagen Reinformen frühen

*Profan*rechts sozialer und wirtschaftlicher Schichtung. Daneben bestehen noch im indischen Recht Rudimente *religiöser* Frühformen der Rechtsordnung.

Die Einrichtung von einer Art von Standesamtsregistern, die wir gerade in primitiveren Teilen Südindiens so genau ausgebaut finden, ist nicht etwa eine besonders fortschrittliche Maßnahme. Nicht eine Spätform, sondern gerade eine Frühform liegt dieser Einrichtung zugrunde. Mitglieder eines und desselben Clans, zugehörig zu ein und demselben Totemtier, dürfen keinesfalls untereinander eine Ehe schließen, vielleicht, weil der gleiche Kraftstoff in zu starker Potenzierung ins Negative umschlägt [1] und degeneriert (primitive Eugenik). Der Begriff des Inzestes wird hier in weiterem Sinne verwendet. — Dieselbe Verwandtschaft, die durch das Totemtier in der gleichen Sippe hergestellt ist, liegt auch schon vor zwischen Gleich*namigen*. Der Name ist ein Teil des Wesens. So darf z. B. nicht die Schwiegertochter mit der Schwiegermutter gleichen Vornamens sein. — Und auch noch eine dritte, früh-primitive magische Verbindung versuchen diese genauen Listen der Heiratsregister zu inhibieren: der Lehrer ist der geistige *Vater* des Schülers, da gleichsam wie körperlicher Same der geistige auf ihn übergeht [2]: daher ist die leibliche Tochter des Lehrers für den Schüler Tabu als zu nah verwandt. So erklären sich aus frühem, rein magischen Glauben die sorgsam geführten Heiratsregister.

Und ebenso hat eine ganze Rechtsmaterie ihren vorzüglichen Ausbau ihrer primitiv magischen Grundlage zu verdanken. Es handelt sich darum, jedem Mann die Totengebete und Totenopfer, die nur vom Sohn dargebracht werden können, zu verschaffen. Darum ist es notwendig, sich auf jeden Fall einen Sohn zu sichern. Beim Fehlen des leiblichen Sohnes kann man sich einen Adoptivsohn erwerben durch Kauf oder Schenkung oder durch die Aufnahme eines von seinen Eltern verstoßenen Sohnes oder eines, der sich selber zur Adoption anbietet. — Diese letztere Form, die von uns vielleicht als Akt spontaner Liebe gewürdigt würde, ist im indischen Sinne die schlechteste Art von Adoptivsöhnen, da genau wie bei der Ehe ein affektloses Sakrament hier vollzogen werden soll.

Bei diesem weitgehenden Adoptionsrecht gibt es nur zwei Einschränkungen: der Adoptivsohn muß der gleichen Kaste angehören wie der Adoptivvater und zweitens darf man nicht den einzigen Sohn seiner Eltern adoptieren, um dem leiblichen Vater nicht die Möglichkeit für das Totenopfer zu nehmen. Andere Erschwerungen wie bei uns, etwa die Bestimmung über Kinderlosigkeit oder Altersgrenze des Adoptierenden, sind nicht gegeben. Vorhandene weibliche Leibeserben schließen nicht wie bei uns die Adoption aus, weil weibliche Erben ja nicht für die Totengebete in Betracht kommen. Allerdings hat

[1] Ähnlich ist wohl der heute noch in Indien herrschende Glaube zu werten, daß es Unglück bringe, ein *voll*ständiges Exemplar des Mahābhārata im Hause zu haben (vgl. Lüders, Deutsche Literaturztg. 1929, Sp. 1145). Dies wäre eine schädlich starke Kraftpotenzierung!

[2] Siehe „Individuum" S. 242.

gegenüber dem auch *nach* der Adoption des fremden noch geborenen männlichen Leibeserben der Adoptivsohn zwar im Erbrecht nicht ganz zurückzutreten, aber er wird bei der Erbteilung prozentualiter nachgesetzt. —

Als seltener Fall liegt auch für die Frau das Recht zu adoptieren vor, nämlich wenn ihr Gatte selbst nicht zeugungsfähig ist und keine zeugungsfähigen Stellvertreter einsetzt.

Eine Sonderbestimmung des Adoptionsrechtes hängt mit einem weiteren primitiven magischen Grundsatz zusammen: Adoption ist unter keiner Bedingung rückgängig zu machen, weil jedes einmal gegebene Wort nicht mehr zurückzunehmen ist und unaufhebbar weiter wirkt. — Gewisse Schwierigkeiten ergeben sich auch dadurch, daß in bestimmten Fällen der leibliche Vater nicht gänzlich auf den zur Adoption hergegebenen Sohn zu verzichten braucht und sich so der bedenkliche Rechtsfall eines „Sohnes zweier Väter" ergeben kann.

Wie hier im Adoptionsrecht, so finden sich auch im Strafrecht Bestimmungen, die nur aus primitiv magischen Anschauungen zu erklären sind. Hierher gehört u. a. die Tatsache, das *Verbal*injurien fast ebenso hart bestarft werden wie *Real*injurien, und innerhalb der *Verbal*injurien die Strafe genau abgestuft ist danach, ob man einen lebenswichtigen oder weniger wichtigen Teil des Menschen zu verletzen angedroht hat. Das Wort hat wirkende Kraft wie die Tat. — Ferner umfaßt das Register der großen Sünden neben den uns ohne weiteres einleuchtenden vom Mord — dessen Bewertung allerdings auch, abweichend von unseren Anschauungen, abgestuft ist, je nach der Kaste des Tötenden und des Getöteten —, andere Hauptsünden (mahā-pātaka), die nur aus primitiv magischen Anschauungen zu erklären sind. So wird es z. B. als schweres, Kastenverlust bewirkendes Verbrechen [1] angesehen, wenn man an ekelerregenden Dingen riecht, denn nach indischer Auffassung (vgl. indische Wahrnehmungstheorie) gehen feinstmaterielle Teilchen beim Aufnehmen des Geruchs in den Körper des Riechenden ein und verunreinigen ihn also, machen ihn selbst für einen anderen ebenso ekelerregend, wie das, was er in sich aufgenommen hat. Mehr noch als durch Geruch verunreinigt das, was man tatsächlich in Form von Speise in sich aufnimmt: der Mensch ist, was er ißt. — Auch schon von einem Unwürdigen Geschenke anzunehmen, befleckt den Beschenkten und gilt für den Brahmanen als streng zu ahndendes Verbrechen, wohl deshalb, weil vom Geber aus mit dem Geschenk seine bösen Ausstrahlungen auf den Beschenkten übergehen. — Ähnlich ist wohl auch das strenge Verbot zu deuten, für einen Unwürdigen Opfer darzubringen (Manu III, 65).

Es gilt ebenfalls schon — magisch — als Verunreinigung, in *Sichtweite* eines verächtlichen Menschen oder eines Angehörigen der niederen Kasten zu treten. Hier liegt wohl, ähnlich wie beim Geruch, die Auffassung vor, daß sich

[1] Verquickung vom magischen Tabu und kodifizierten Strafgesetz.

bei den Sinneswahrnehmungen feinst materielle Teilchen vom Gegenstand loslösen und in den Beschauer hineinwandern. — Wenn schon die indirekte Berührung mit einem Verbrecher oder mit einem Minderwertigen (der Kaste nach) selbst nur durch Sichtweite strafbare Verfehlung ist, ist naturgemäß im Besonderen schwer zu sühnendes Verbrechen, *tatsächliche* körperliche geschlechtliche Vereinigung mit verunreinigenden Elementen, unterkastigen [1] oder outcasts, Mohamedanern und Europäern. — Wie aber nun die geistige Verbindung fast gleich der körperlichen gewertet wird (z. B. Lehrer-Schüler-Verhältnis), so wird auch die geistige Berührung mit der körperlichen beinahe gleichgesetzt. Der Hehler, der um ein Verbrechen weiß, saugt damit das Gift des Verbrechens in sich hinein wie der Verbrecher selbst.

Zu diesen primitiv magischen Rechtsüberbleibseln gehören auch Sicherheitsmaßregeln, die zum Schutze der schon erwähnten Frühformen der Wirtschaftsordnung getroffen sind.

Die *Unantastbarkeit des Eigentums* wird als durch ein charisma geschützt betrachtet, wie es in westlicher Rechtsauffassung schon längst — wenn je — nicht mehr Gültigkeit hat, in Indien aber auch durch die Einführung englischer Rechtsgrundlagen noch nicht verdrängt ist. Das Eigentum ist heilig und unantastbar im absoluten Sinne. Und zwar scheint sich ursprünglich diese Heiligkeit des Eigentums vor allem auf den Grund und Boden zu beziehen und auf dem realen, aber auch magischen Wert [2] der Arbeitskraft zu beruhen. Ein Stück Land, was man urbar macht, wird schon ohne weiteres Eigentum des Betreffenden. Man grenzt es ab mit sichtbaren und auch geheimen magischen Grenzzeichen, deren Unverrückbarkeit absolut bewahrt wird. Die Arbeitsenergie, die auf den Boden verwandt worden ist, schafft gleichsam eine magische unantastbare Bindung und Verbindung. Daraus ergeben sich nun einerseits die positiven Bestimmungen zur Wahrung und Unteilbarkeit des Eigentums und andererseits die negativen Erschwerungen für das Übergehen des Eigentums in eine andere Hand. So bleibt das Land, in das die Arbeitskräfte der ganzen Sippe hineingeströmt sind, der Sippe auch zu eigen, ohne daß das jeweilige Oberhaupt der Sippe, oder das Familienoberhaupt — bei all seinen weitgehenden Verfügungsrechten gegenüber *Personen!* — über die Sachwerte willkürlich verfügen dürfte, etwa im Testament [3].

Hier stehen eben zwei Zentrierungsformen früher Gesellschafts- und Wirt-

[1] Nur unter besonderen Einschränkungen und niemals im Sinne einer vollgültigen Ehe, ist dies in gewissen Fällen gestattet.

[2] Vgl. hierzu „Urstofflehre" S. 152 ff.

[3] Wieder einmal steht hier bezeichnenderweise die *Idee*, die Sache *über der Person*. Die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Eigentums an sich schließt das — unseren westlichen Anschauungen notwendig zur Definition des Eigentümers gehörige — Verfügungsrecht über das Eigentum aus. Der Eigentümer ist in Indien nur Verwalter des Eigentums als eines objektiven Wertes (s. hierzu unsere späteren Ausführungen über das Königsrecht und „Varuṇa — Ṛta — Karma" S. 26 ff.

schaftsordnung *gegen*einander: die vaterrechtliche Prävalenz in der Gesellschaftsordnung hat ihre Grenze, sobald sie eingreifen würde in die Machtsphäre der sachlichen Prävalenz, der Wirtschaftsordnung, in die festen, absoluten Formen der beherrschenden Ackerbaukultur. Auch zu Lebzeiten können deshalb allzu weitgehende Geldgeschenke mit Rücksicht auf das zur Bewirtschaftung des Landes nötige Betriebskapital entgegen dem Willen des Oberhauptes von der Gesamtfamilie inhibiert werden. Die Immobilien gehen im Erbrecht als ganzes auf die Gesamtfamilie (unter Verwaltung des ältesten Sohnes) über.

Ein Beweis dafür, daß ursprünglich diese Heiligkeit, die unantastbare Vererbbarkeit des Eigentums auf der hineingesteckten Arbeitsenergie beruht, liegt in der Bestimmung, daß körperlich Arbeitsunfähige: Lahme, Blinde usw. niemals *erb*berechtigt, sondern nur *alimentations*berechtigt sind, ein deutlicher Beweis für die aus der Ackerbaukultur erwachsene einseitige Wertung des Menschen als Arbeitsfaktor.

Ersitzen, verpfänden, verkaufen des Eigentums wird dementsprechend aufs äußerste erschwert. Die Ersitzungsfrist ist bedeutend länger als in unserem Recht; bei der Verpfändung braucht man die Zustimmung der Sippe oder auch der ganzen Dorfgemeinschaft; und ein Käufer muß sich erst umständlich ausweisen [1]. Die Heiligkeit und Vererbbarkeit des Eigentums erstreckt sich — wohl erst abgeleitet — dann auch auf Mobilienwerte.

So sind auch Schulden und Schuld (Karmaschuld) vererbbar; selbst wenn kein Gläubiger mehr da ist, muß die Schuldsumme doch noch abgetragen werden. Gegebenenfalls wird sie ins Wasser geworfen; die Heiligkeit des Eigentums, und dementsprechend der Schuld, bleibt selbständig ohne Rücksicht auf die Person und ohne Rücksicht auf praktischen Zweck bestehen.

Ein Schutz des Eigentums gegen wucherische Ausbeutung ist die Bestimmung, daß die Höhe der Zinsen eines geliehenen Kapitals die Höhe der Leihsumme nicht übersteigen darf — unabhängig von der noch so lange verzögerten Rückzahlungsfrist. Dieses gilt wohl vorzüglich auch als Schutz für den Ackerbauer, der für das geliehene, zu verzinsende Betriebskapital nicht schließlich als Gegenwert für eine ins Ungemessene gewachsene Schuld sein Landeigentum verkaufen soll!

Andererseits sind alle Mittel erlaubt, sein Eigentum sich vom Schuldner wieder zurück zu holen. Man kann nicht allein den Schuldner in Schuldhaft überführen, sondern man kann zur Selbsthilfe schreiten und ihn in private Haft nehmen. — Man riskiert sogar sein Leben, um sich sein Eigentum, die

[1] Das magische Recht auf das Produkt seiner Arbeit haben wir auch heute noch bei anderen Völkern, z. B. bei den Polarvölkern, vgl. Herb. König, „Anthropos“ 1929, S. 642. Wenn ein Eskimo einen selbstgefertigten Gegenstand gegen Entgelt verkauft hat, hält er sich doch noch für den magisch rechtmäßigen Eigentümer und hält sich berechtigt, ihn vom eigenen Stammesgenossen, wenn auch nicht (aus Furcht) vom Europäer, sich zurückzuholen.

Schuldsumme, wieder zu verschaffen. Das sogenannte dharna-Sitzen ist eine in Indien geübte Sitte, eine Schuld einzutreiben. Der Gläubiger geht vor das Haus seines Schuldners und bleibt dort fastend so lange sitzen, bis er sein Geld bekommt oder — verhungert, in der Hoffnung, daß der Schuldner neben der Sünde des Schuldens nicht auch noch den Mord auf sein Gewissen laden wird, denn der freiwillige Hungertod des Gläubigers zählt als vom Schuldner tatsächlich und vorsätzlich begangener Mord.

Wenn auch nicht rein magisch, so doch früh primitiv sind noch einzelne weitere Grundsätze, die sich in verschiedenen Rechtsdisziplinen äußern. Mensch, Tier, Pflanze sind nach der zu allen Zeiten herrschenden indischen Wiederverkörperungslehre nur verschiedene Variationsformen eines und desselben Urstoffs. So gilt das Ahimsā-Gebot, das Verbot irgendein Lebewesen zu verletzen, in gleicher Weise wie in bezug auf den Menschen auch auf jegliche Kreatur. Darum wird in Indien auch schon der Baumfrevel außerordentlich streng bestraft. Verletzung von Haus- und *Waldtieren* gehört zu den großen Sünden und wird mit Kastenausstoßung geahndet [1].

Die Kehrseite dieser Annahme von der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Kreatur mit dem Menschen führt andererseits aber auch dazu, daß man im indischen Recht bei vielen Fällen von Baum-, Tier- und Menschverletzung nicht zur Verantwortung gezogen werden kann. Der Eigentümer haftet nicht für alle Schäden, die sein Vieh angerichtet hat; es gilt mit eigenem Willen — und so auch Verantwortung — begabt.

Auch ein anderer Bestandteil primitiver Vorstellung kommt zur vollen Geltung im indischen Recht: die Höherzüchtung der Rasse, die Frage der Erzielung einer zahlreichen, gesunden und in jeder Weise vollwertigen Nachkommenschaft. — Die Sicherung einer *zahlreichen* Nachkommenschaft wird durch das allgemeine Gesetz erzielt, daß *jedweder* gesunde Mensch, sobald er erwachsen ist, männlich oder weiblich, zur Eheschließung *verpflichtet* ist, wenn er nicht gerade Mönch oder Nonne ist. (Auch für diese gilt Aufhebbarkeit ihrer Gelübde!) Der brahmanische geistliche Lehrer ist niemals von der Heirat ausgeschlossen.

Um eine *gesunde* Nachkommenschaft zu erzielen, sind verschiedenartige Methoden vorgeschrieben: eine frühe Heirat im Vollbesitz der Kräfte soll dadurch erreicht werden, daß stets der ältere Bruder vor dem jüngeren zu heiraten verpflichtet ist (Manu III, 154). Dieses Gebot ist in Indien übersteigert und so oft ins Gegenteil seines eugenischen Zwecks verkehrt durch das Gebot der Kinderheirat. — Aber die Kinderheirat geht auch in ein so frühes Kindesalter zurück, daß hierfür nicht allein entscheidend sein kann, daß man die erste gesunde Vollreife des Individuums im Interesse der Nachkommenschaft ausnutzen soll, sondern daß noch eine andere eugenische Forderung mit dabei im Spiele sein muß. Die absolute, durch Kinderheirat zu sichernde Unberührtheit,

[1] S. Jolly l. l. S. 116.

im besonderen der Frau, wird als Vorbedingung eines hochwertigen Nachwuchses angesehen, gleichsam als ob ein etwaig hineingelegter Keim den Boden ein für allemal infizierte.

Von diesem eugenischen Gesichtspunkt aus ergeben sich eugenische, nicht soziale Bevorzugungen der Frau (die deshalb nicht früher unter den mutter- und frauenrechtlichen Präponderanzen aufgezählt wurden). Die Frau wird schon von Ṛgveda-Zeiten an vorzüglich als Träger des Geschlechts gewertet. Als Opfergehilfin steht sie zumindest *gleich*wertig neben ihrem Mann, da das Opfer zumeist zur Erlangung von reichlicher und gesunder (männlicher) Nachkommenschaft dargebracht wird. — Als Trägerin des künftigen Geschlechtes ist die Frau in fast allen Rechtsbüchern prinzipiell von der Todesstrafe befreit.

Auch wenn sie sich des Kastenverlustes schuldig gemacht hat, so darf bei ihr diese Strafe nicht in der scharfen Form wie beim Manne zur Anwendung kommen: man muß sie in der Nähe menschlicher Gemeinschaft dulden, und muß sie mit Kleidung und Nahrung versehen. — Ein Mord an einer Frau, und gar an einer schwangeren, ist ein besonders schwer zu bestrafendes Verbrechen.

Auch die Witwenverbrennung darf keinesfalls vorgenommen werden, wenn die Frau einen Säugling hat oder schwanger ist. — Im übrigen aber erlischt mit den ehelichen Verpflichtungen gegen den Gatten, die sich ja in der Leviratsehe auch noch *nach* seinem Tode geltend machen können, die eigentliche Daseinsberechtigung der Frau.

Die Wiederverheiratung einer Witwe mit einem zweiten Mann ist für den orthodoxen und hochkastigen Hindu heute noch ausgeschlossen, und da indisches Recht überall praktisches Recht ist, auch wertlos. Mit dem Tode des Gatten erlischt — schon nach oben angeführten eugenischen Gründen — ihre Verwendbarkeit als Geschlechtswesen, und so ist die soziale Stellung der Witwe ähnlich wie die der nicht arbeitsfähigen Mitglieder der Familie. Sie wird meist also wie diese nur alimentiert, ohne erbberechtigt zu sein, wenn sie nicht ausnahmsweise als Vormund für ihre noch unmündigen Kinder einzutreten hat.

Aus rein eugenischen Gründen erklären sich auch gewisse Kastenvorschriften des Inders: der Mann muß einer höheren oder zum mindesten gleichen Kaste angehören wie die Frau [1], weil ein schlechtes Samenkorn in einen guten Boden gelegt doppelt üppig wuchert, ein gutes Samenkorn dagegen auch in schlechtem Boden seine Art fortsetzt.

Aus eugenischen Gründen findet sich in Indien auch eine andere Einstellung gegenüber der Beurteilung der Trunkenheit: der Rausch ist meist nicht ein *Milderungs*grund bei der Bestrafung, sondern wirkt straf*verschärfend*: denn Trunksucht an sich gilt schon als todeswürdiges Verbrechen. Aus klimatischen

[1] Allerdings bildet eine Ausnahme — aus den ebenfalls schon oben erwähnten eugenischen Gründen — die trotz ihrer Mannbarkeit nach unverheiratet gebliebene Brahmanentochter, die nun — weil das Unfruchtbarbleiben das größere Übel ist — im Notfalle auch einem Manne niederer Kaste gegeben werden kann (vgl. Jolly l. l. S. 54).

und so indirekt eugenischen Gründen wird hier wohl gegen den unzuträglichen Konsum von Alkohol auch gesetzlich scharf vorgegangen. Neben der eigenen Schädigung wird hier wohl für den Keim, die Nachkommenschaft gefürchtet. Denn es gilt als eines der Hauptverbrechen, sich mit einer Alkohol liebenden Frau einzulassen; ein ohne weiteres zulässiger Scheidungsgrund ist auch, wenn man diese Neigung später in der Ehe entdeckt.

Außer diesen nebeneinander erhaltenen noch gültigen Rechtsanschauungen, die auf *Ur*formen zurückgehen, wirken Rechtsauffassungen, die aus späteren Zeiten fortgeschrittenerer sozialer Schichtung entstanden sind. *Gleichzeitige verschiedene Machtsphären durchdringen sich nicht zu einer Einheit, sondern bleiben unangetastet und unausbalanziert nebeneinander bestehen; ihr unorganisches Zusammenwachsen gibt deutlich sichtbare Narbstellen im indischen Recht.* Sippe und Kaste machen sich vorzüglich neben den Frühstufen als Machtzentrum der soziologischen Schichtung geltend und haben als solche auch eine eigene Jurisdiktion, Eigengerichtbarkeit des Sippen- und Kastenvorstandes.

Die soziologische Rechtsordnung der Kaste ist auch noch nicht einmal in sich einheitlich, sondern jede Kaste hat noch ein spezielles, nur für sie geltendes Sonderrecht: *Kastenrecht ist wertabgestuftes Recht.* Ursprünglich mögen diese Kasten aus den *Rassen*gegensätzen entstanden sein: die drei oberen bilden eine aus der Rasse erwachsene Gemeinschaft = Kaste (varṇa = Farbe), die arische Gemeinschaft gegenüber den dunkelhäutigen Drāviḍas. Darauf weisen einerseits die gemeinsamen religiösen Kastenvorrechte der drei obersten Kasten, die zusammen dvijās (Zweimalgeborene) heißen (Recht des Vedastudiums usw.), und andererseits deuten darauf alle die Bestimmungen, die darauf abzielen, die vierte Kaste, die an Zahl die größte ist, nicht empor kommen zu lassen. So ist z. B. nach frühen Texten der śūdra (unterste Kaste) nach Belieben, d. h. ohne vorhergehende Gerichtsverhandlung fortzujagen oder selbst zu töten[1]; śūdras genießen nicht den Schutz der Gesetze; der Umgang mit śūdras gilt als Vergehen. Aus dieser vererbten Verkettung vermag sich der śūdra *sozial* niemals zu lösen; ein Wechseln der Kaste kann auch bei den höheren nur als Degradierung, niemals als Aufstieg stattfinden.

Auch die *wirtschaftliche* Höherentwicklung wird dadurch verhindert, daß der Unterkastige verhältnismäßig viel höhere Zinsen für geliehenes Geld zahlen muß als der Höherkastige.

Ebenso wie körperlich und wirtschaftlich bleibt auch *moralisch* der sozial Tieferstehende unterlegen: Das Zeugnis vor Gericht hat kastenmäßig abgestuften Wert. Zwar ergibt sich hieraus, daß gelegentlich der Höherkastige, z. B. bei Diebstahl, strenger bestraft wird wie der niedrigere; aber in allen übrigen Fällen tritt nur eine wirtschaftliche Bevorrechtung der höheren Kasten im wohlgeordnet abgemessenen Verhältnis ihres Ranges hervor.

[1] Das Gesetzbuch des Manu (XI, 132) schreibt allerdings auch für die Tötung eines Śūdra Sühnegeschenke vor — entsprechend etwa wie für das Erschlagen eines Frosches, einer Katze, einer Eule, eines Hundes und ähnlicher Tiere!

Dieses drückt sich schon zahlenmäßig bei der Erbteilung aus: Je nach der Kaste der Mutter, die bei der Kastenvererbung ausschlaggebender für das Kind als der Vater ist, erbt der Sohn; der Sohn der Brahmanenfrau erbt $^4/_{10}$ Erbteile, der kṣatriya-Sohn $^3/_{10}$, der Vaiśya $^2/_{10}$, der śūdra $^1/_{10}$.

Die oberen Kasten sind auch passiv bevorrechtet in bezug auf den Schutz ihres Körpers und Eigentums; denn Mord und auch schon *Diebstahl* an Brahmanen führt zur Todesstrafe. Der Mord hingegen an einem Mann von gleicher oder niedrigerer Kaste kann durch Geld gesühnt werden.

Die Brahmanen, die die Aufzeichner der Gesetze waren, haben nicht versäumt, sich noch weitere Sonderrechte zu reservieren: so steht ihnen ein Teil der Bußgelder im Strafprozeß zu, so sichern sie sich die Unrücknehmbarkeit der an sie gemachten Geschenke, so gilt das Zeugnis von 1—2 Brahmanen als genügend vor Gericht in einem Fall, wo sonst mindestens vier anderskastige Zeugen erforderlich sind.

Als Heiratskandidat ist der Brahmane ein allbegehrter und teuer erkaufter Artikel; da der Mann zumindest aus der gleichen oder höheren Kaste sein muß, so ist der Brahmane als Heiratspartner für *alle* passend, und da ja die Vielehe erlaubt ist, so kann er dieses lohnende Geschäft mehrere Male abschließen.

In diesen Standesrechten erschöpft sich die Besonderheit der Stellung des Brahmanen jedoch keineswegs. In ihren Händen ruht das geistliche Recht, welches einen wesentlichen Faktor der Rechtsordnung darstellt, indem es — anders als unser Kirchenrecht — das gesamte Privatleben durchdringt, vom Tage der Empfängnis an bis zu den letzten Bestattungsriten und späteren Totenspenden alle Phasen des Lebens gesetzlich regelt, und auf allen diesen Gebieten neben dem Profanrecht allgemeine Geltung beansprucht. Die Vorherrschaft dieses geistlichen Rechts, die sich übrigens schon dadurch dokumentiert, daß fast alle Bezeichnungen für Vergehen und Strafen dem *religiösen* Wortschatz entnommen sind, ist wohl bedingt dadurch, daß dieses geistliche Recht an die primitiven Grundlagen, die wir anfänglich darstellten, anknüpft. In der Hand der Brahmanen liegt die leben-bestimmende magische Namensgebung, in der Hand der Brahmanen liegt auch die Stellung des in jeder kritischen Situation befragten und entscheidend ausdeutbaren Horoskops und vor allem in der Hand der Brahmanen liegen die magisch-juristischen Mittel der Omina und Ordalia, und zwar finden sich diese nicht nur in den magischem Denken nahe stehenden *Früh*perioden, sondern gerade die *späteren* Rechtsbücher räumen Ordalia und Omina einen breiteren Raum ein als die früheren.

Und auch noch die zweite Erweiterung der späteren Rechtsbücher ist auf diese magisch-geistliche Grundlage der Frühperiode zurückzuführen: das öffentlich-weltliche Gerichtsverfahren wird immer genauer in dem Zeremoniell seiner Handhabung, wie in der Anordnung und Ausschmückung seiner Stätte, nach magisch-religiösen Anschauungen festgelegt. Die Gerichtshalle muß in der glückverheißenden Richtung liegen, etwa wie die Opferaltäre schon in Brāhmanazeiten magisch in ihrer Richtung und Anordnung festgelegt waren.

Götterbilder müssen die Gerichtshalle schmücken und ein Brahmane muß als Berater und hauptsächlichster, den Vorsitzenden vertretender Beisitzer fungieren, wenn auch in den Händen des Königs *nominell* die Gerichtsbarkeit liegt.

Hier haben wir wieder eine der Narbstellen des indischen Rechts, und zwar den Punkt, wo die beiden noch lebendigen Zentralgewalten *gegen*einander wirken, nicht jeder seine gesonderte Einflußsphäre hat. Staatliches und geistliches Recht sind nicht getrennt, Brahmanenrecht und Königsrecht (als Vertreter der Staatsgewalt) sind *in*einander geschoben.

Die Hauptpflicht des Königs ist es, „die Dornen (kaṇṭaka) auszurotten", d. h. die die Allgemeinheit schädigenden Mitglieder zu beseitigen, die Ordnung zu hüten resp. wiederherzustellen.

Den Vorsitz bei Gericht führt zwar der König, aber wie er auch in seinen politischen Staatsgeschäften die beratende Stimme seines Kanzlers, der ein Brahmane sein soll, zu beachten hat, so auch bei der Rechtsprechung: dem König allein steht zwar das Recht der Verhängung der Todesstrafe de jure zu, aber de facto liegt auch dieses in der Hand der Brahmanen, die Herr über das ebenso lebensgefährdende Ordal sind und deren judikatorischer Deutung die Omina unterliegen. Der König ist zwar oberster unbeschränkter Herr der Rechtssprechung, aber de facto steht er unter Herrschaft der Brahmanen, wenn er wegen eines Fehlspruches zu zeremoniellen Bußen, Fasten usw. heranzuziehen ist.

Dem König fließen zwar die reichen Geldmittel aus Monopolen, Steuern usw. zu, aber dafür hat er davon sämtliche Staatsausgaben, z. B. für das Heer und das komplizierte und so kostspielige Spionagewesen zu bestreiten, während die Brahmanen aus den ihnen zukommenden, reichlichen freiwilligen Gaben und Prozeßgeldern selbst keine Ausgaben, auch nicht einmal Tempelbau u. ä. zu leisten haben.

Der König erhält die Gelder aus dem Prozeß, aber er hat sie zu teilen mit den Brahmanen und mit der anderen aus der Frühzeit verbliebenen Rechtsinstitution der Sippe des Geschädigten.

Der König erbt zwar de jure, wenn keine direkten Erben vorhanden sind, aber das ist ein Fall, der praktisch kaum vorkommt, schon wegen der Organisation der Gesamtsippe[1] und dem weitverbreiteten Adoptionsrecht. Auch hier ist der Brahmane der ihm nicht untergeordnete Gegenspieler: wenn z. B. ein Brahmane ohne Erben stirbt, so fällt das Geld *nicht* dem König, sondern der Kaste zu, ein Recht, das wieder nur für die Brahmanenkaste gilt.

Dieser latente *soziale* Konflikt ist bezeichnenderweise der einzige dramatische Konflikt, den wir überhaupt im indischen Drama haben; Bhavabhūti, der *neben* und manchmal auch *über* Kalidāsa geschätzte indische Dichter, sieht eine psychologische Konfliktsmöglichkeit darin, diese beiden dharmas, die

[1] Zur Ergänzung über Sippenrecht usw. s. „Individuum" S. 240 f.

Rechte und Pflichten des Königs und der Brahmanen gegeneinander abzugrenzen; ein Individualkonflikt wie in unserem westlichen Drama wird im indischen Drama niemals als so wichtig herausgestellt, wie eben der Sozialkonflikt, der die Idee, den Stand und nicht die Person, angeht [1].

Bei dieser Vermischung von Königsrecht und geistlichem Recht, von Standes-, Kasten- und Sippenrecht, bei diesen Überbleibseln aus vaterrechtlichen, mutterrechtlichen und allgemein primitiven und magischen Anschauungen, ist ohne weiteres klar, daß in Indien eine Unterscheidung von Recht und Sitte von vornherein fortfällt, weil die Überbleibsel früherer Zeit nicht in Form eines einheitlichen kodifizierten Rechtes durch- und übergearbeitet sind, sondern in vageren Formen von Sitten und Gebräuchen stehen geblieben sind. — Bezeichnend hierfür ist schon, daß die Abstrahierung des Rechtes nicht auf wenige Allgemeinbegriffe durchgeführt ist, sondern es bleiben selbständig *neben*einander stehen, werden sogar später weiter zahlenmäßig zerlegt, verschiedene praktische Möglichkeiten, z. B. 11 Sorten von Zeugen, 4 Arten von Kapitalverbrechen, 16 Arten von Individuen, die ungeeignet zur Bürgschaft sind, 21 verschiedene Arten von Erwerbung von Eigentum, 15 Arten von Sklaven, 6 Arten von Deposita und Pfändern usw. [2].

Indisches Recht ist eben ein kasuistisches Recht, das möglichst Fall für Fall aufzählt, und entsprechend seinen unverarbeitet *neben*einander wirksamen Bestandteilen auf einer zahlenmäßig großen, auch nicht in einen Allgemeinbegriff zu vereinigenden Menge von gesonderten Einzelfällen stehen bleiben muß.

Indisches Recht umfaßt all das, was an Kräften lebendig ist. Es ist ein ausgesprochen praktisches Recht: Weil zur Zeit des entscheidenden Rechtsbuches, des Manu, das Schuldrecht unter allen Disziplinen praktisch die größte Rolle spielt, so befassen sich von den 18, das gesamte private und öffentliche Recht umfassenden Abteilungen allein die Hälfte mit ihm, wobei noch zu beachten ist, daß diese nicht nur äußerlich an erster Stelle stehenden Abteilungen sich auch durch besonderen Umfang auszeichnen.

Nicht eine logische Subsumierung, sondern eine Addierung der lebendigen Kräfte zeichnet indisches Recht aus. Darum darf es nicht wundernehmen, daß wir in den indischen Rechtsbüchern neben dem schon so mannigfachen juristischen Inhalt noch lange Digressionen finden über naturwissenschaftliche, religiöse und philosophische Probleme. Die Dharma-Śāstras, die Lehrbücher des Rechtes, wie wir gemeinhin übersetzen, sind eben eine Sammelquelle aller lebendigen Kräfte, wie schon das Wort „dharma“ in all seiner Vieldeutigkeit beweist. Dharma, die Satzung, ist sowohl das religiöse Recht, die heilige Satzung, als auch jus, das weltliche Recht, als auch das Gesetz im Sinne des Naturgesetzes. So fallen unter diesen dharma-Begriff auch die rein

[1] Sonstige Sozialkonflikte im Drama s. „Indische Dichtung“ S. 283 f.

[2] Weitere Beispiele hierfür zusammengestellt bei Jolly, Über die Systematik des indischen Rechts S. 2 f. (Sonderdruck a. Ztschr. f. vergl. Rechtswissensch. 1878).

naturwissenschaftlichen Theorien und ebenso all die von diesen abgeleiteten weltanschaulichen. — *Indisches Recht ist der Spiegel indischer Kultur mit all-ihrer lebendigen Vieldeutigkeit, Diesseitigkeit und Gegensätzlichkeit.*

Seit der Herrschaft der Engländer ist nun dieses indische Recht nicht einheitlicher, sondern womöglich durch das Eindringen gewisser westlicher Begriffe noch vielfältiger geworden.

Nicht griffen die Engländer entscheidend in indisches Recht ein und wandelten es systematisch um, sondern sie führten nur einzelne Änderungen durch, soweit die vorhandene Rechtsanschauung gegen die Forderungen ihres Prestige oder westlicher Humanität (z. B. Abschaffung der Witwenverbrennung und der erblichen Benachteiligung der Witwe) allzusehr verstieß. Abgesehen davon, daß sie nur möglichst geringfügige Eingriffe vornahmen, sind auch diese geringfügigen kaum überall konsequent durchgedrungen.

In den weiten unzugänglichen Gegenden im Innern des indischen Kontinents bleiben die alten Rechtsverhältnisse de facto von allen fremden Einflüssen so gut wie unberührt.

In den selbständigen Staaten Indiens duldet England, zumindest im Privatrecht, daß die einheimischen Rechtsanschauungen weitgehend unangetastet bleiben.

Gerade in der Rechtspflege läßt England den einheimischen Inder bis an die ausschlaggebenden leitenden Stellen gelangen.

Gerade erst die englischen Gesetze haben indisches Gewohnheitsrecht zum gültigen Recht erhoben.

Man ließ nach Möglichkeit Indien seinen Lebensnerv, sein lebendiges Recht.

So ist Indiens Recht bis zum heutigen Tage der getreueste Spiegel indischer Kultur, ist ein Abbild geblieben aller temporären Schichtungen und sozialen Schichten Indiens.

INDISCHE DICHTUNG.

Nicht die indische Philosophie, die wir gewohnt sind, in den letzten Jahrzehnten als das Hauptprodukt indischen Geistes anzusehen, sondern indische Dichtung war es, die zuerst das Interesse für Indien in weiteren Kreisen Europas weckte. Indische Dichtung war es, die die deutschen Romantiker, die Gebr. Schlegel, die ersten Indologen Deutschlands, übersetzten, indische Lyrik und vor allem indisches Märchen-Drama war es, was Goethe an Indien anzog, so sehr ihm auch die — hiervon allerdings unabtrennbare! — indische bildende Kunst fremd und abstoßend blieb. Goethes Urteil über Kalidāsas Śakuntalā, über jenes indische Meisterdrama, findet man ausgedrückt in jenem genugsam bekannten Distichon aus dem Jahre 1791:

„Willst du die Blüte des frühen, die Früchte des späteren Jahres,
Willst du, was reizt und entzückt, willst du, was sättigt und nährt,
Willst du den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen,
Nenn ich Sakontala dich, und so ist alles gesagt."

Worin besteht nun aber der besondere Reiz, den die indische Dichtkunst auf Goethe und die Romantiker ausübte? Abgesehen davon, daß sich die Romantiker zu allem Außergewöhnlichen, Fremdländischen, Exotischen hingezogen fühlten, liegen für diese Wirkung auch Gründe vor, die dem tiefsten Wesen der indischen Dichtung entstammen: die von den Romantikern erstrebte *Anschaulichkeit, Sinnfälligkeit, Phantasie in ihrer ganzen Fülle, das Verwachsensein mit der umgebenden Natur finden nirgends einen so reichen Ausdruck wie gerade in indischer Dichtung. Diese Züge sind es aber auch, die die Inder zu einem so eminent dichterisch begabten Volke machen.*

In isolierter Lage, von außen ungestört, unter günstigen klimatischen und wirtschaftlichen Bedingungen lebend, konnte der Inder seine Kultur, seine übermateriellen Lebensbedürfnisse entfalten. Durch das Leben in Dorfgemeinschaften, also in enger Berührung mit der Natur, wie es noch heute zum großen Teil in Indien besteht, wird der Inder ganz von selbst immer wieder auf die Beobachtung der Natur hingewiesen. Dazu kommt noch, daß ihn auch religiöse Vorschriften, die noch bis heute viele strenggläubige Befolger finden, geradezu verpflichten, sich in bestimmten Perioden seines Lebens unabgelenkt in die Natur zu vertiefen; denn die obersten drei Kasten, und vor allem der Brahmane, in dessen Hand fast ausschließlich die Betätigung in Wissenschaft und Kunst lag, muß am Ende seines Lebens selbst noch diese Dorfgemein-

schaft meiden und sich in die absolute Einsamkeit indischen Urwaldes zurückziehen, um dort in ungestörter Konzentration sich zu vertiefen in das Leben der Tiere und Pflanzen, um sich selbst nur zu fühlen als ein kleines Rädchen in dem großen, in ewiger Bewegung weiter rollenden Räderwerk der Natur.

Aus dieser religiösen Grundeinstellung des Verwachsenseins mit der Natur und der dadurch bedingten liebevollen Versenkung in die gesamte belebte und unbelebte Welt erwächst den Indern eine besonders glückliche Veranlagung gerade für diejenige Dichtungsart, die hauptsächlich im religiösen und Naturempfinden wurzelt. Indiens vorzüglichste dichterische Leistung ist *Natur-* und *religiöse Lyrik*. Aus der bei den meisten Völkern in der Frühzeit verbreiteten religiösen Lyrik, die die personifizierten Naturerscheinungen als mächtige Herrscher und Könige besingt, entwickelt sich in Indien schon im Ṛgveda (etwa 2000—1000 v. Chr.) eine eigentliche Naturlyrik, bei der man z. B. in dem poetisch erfaßten Bild des aufziehenden Gewitters, des tosenden Sturmes oder der aufdämmernden Morgenröte auch einen objektiven, *ästhetischen* Wert empfindet. In diesem im Ṛgveda immer wiederkehrenden Bild der aufziehenden Morgenröte liegt aber auch schon der Keim zu einer zweiten Art der Lyrik, zu der später so beherrschenden *erotischen* Lyrik der Inder: An Uṣas, der Göttin der Morgenröte, freut man sich; in ihrem aufleuchtenden Glanz in der Frühe wird sie verglichen mit einem schönen Weib. Strahlend naht sie wie eine zum Liebesfeste geschmückte Jungfrau, stolz prunkend in ihres jungen Leibes Schönheit, gehüllt in prächtige, farbige, leicht fließende Gewänder (die leicht verschwimmenden Wölkchen der Morgenröte), ihre Reize entschleiernd, ihren leuchtenden Busen enthüllend, wie ein zur Liebe lockendes Weib (siehe z. B. Ṛgveda I, 92, 4)[1]. Im Bilde der Uṣas, also schon im Ṛgveda, ist eine Verbindung von *Natur-*, *religiöser* und *Liebeslyrik* gegeben.

Auch die spätere Liebeslyrik, die losgelöst von religiösem Empfinden in rein menschlichem Erleben wurzelt, löst sich niemals ab vom Naturempfinden, entsprechend der Grundeinstellung des Inders. Jede Schönheit, die erschaut wird, am anmutigen Sprudeln des Quells, am leichten Gang der Antilope, am leuchtenden Rot der Bimba-Frucht, am klaren, durchsichtigen Weiß der Lotosblume, am milden Glanz des Mondes, der nach glühendem Tag erquickend und kühlend herableuchtet, der betörende Duft des leise fächelnden Windes, der die Wohlgerüche der Sandelblüte mit sich führt, all diese der Natur abgelauschten Schönheiten werden in blühenden Bildern auf die einzelnen Glieder der Geliebten übertragen, die so zum Inbegriff der Schönheit des Weltganzen wird. Selbst die glühendste Liebeslyrik der späteren literarischen Blütezeit spiegelt noch die religiöse Grundanschauung wieder: der Mensch ist nur ein Bild, ein Ausdruckssymbol der Gesamtnatur. — Aber nicht nur die rein künstlerische Freude an der Anschaulichkeit, an den Bildern läßt die indische erotische Lyrik immer wieder sich formal-ästhetisch entzünden, son-

[1] Ausführlicher siehe: Winternitz, „Indische Literatur" Bd. I, S. 81.

dern sie schöpft auch inhaltlich ihre Kraft, ihre innere Berechtigung ständig von Neuem aus dieser Grundanschauung: der Mensch ist ein Abbild der Gesamtnatur in ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit, wie man sie im indischen Urwald vor Augen sieht. Der Mensch als Teil der Gesamtnatur hat eben auch die unbestrittene Berechtigung zur Befriedigung der triebhaften Seite seines Wesens, daher die selbstverständliche, von moralischen Zwiespältigkeiten freie, indische, erotische Lyrik.

Bemerkenswert ist auch die typische Wiederholung der gleichen Situation in dieser erotischen Lyrik Indiens, nämlich ein starkes Hervortreten des Liebesleides gegenüber der Liebesfreude: Klage der endgültig Verlassenen, Klage der Betrogenen, Klage der Einsamen, wenn der Geliebte fern und mit dem Frühling in der Natur doppelt Liebessehnsucht sich im Herzen regt, ebenso auch dementsprechend Sehnsucht des Verreisten nach der in der Ferne weilenden Geliebten. Es ist fraglich, ob man aus diesem Vorherrschen des Liebesleides auf die charakteristisch pessimistische (?) Einstellung des Inders Schlüsse ziehen darf. Vielleicht liegt hier nur die allgemeingültige Tatsache vor, daß Sehnsucht und Trauer eher dem Dichter Lieder eingeben, als Freude und Erfüllung.

Von der Lyrik der Ṛgveda-Zeit im zweiten vorchristlichen Jahrtausend bis zur Blütezeit der Kunstlyrik in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten läßt sich nicht in der literarisch fixierten und uns überlieferten Oberschicht ein ununterbrochener Entwicklungslauf verfolgen. Die Lyrik verschwindet zeitweise aus der vornehmen Sanskritliteratur, aber lebt fort in den Volkssprachen des Prākrit. *Dieser subjektivste Zweig der Dichtung, die Lyrik, ist eben am wenigsten ausschließliches Reservat der gelehrten Kunst.* Der erste literarisch erfaßbare Hauptvertreter dieser volkstümlichen Liebeslyrik Indiens ist der Dichter Hāla, der wohl im zweiten Jahrhundert nach Christo lebte und der wahrscheinlich nur ein Sammler und Nachdichter der Volksdichtungen vieler vorangegangener Jahrhunderte ist. Die in diesen Volksliedern geschilderten Szenen aus dem Liebesleben des Bauernburschen und des Hirtenmädchen werden mit derselben Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit wiedergegeben wie Situationen aus dem Liebesleben der Tierwelt. — Vom 5. Jahrhundert n. Chr. an finden wir dann an den prunkvollen Fürstenhöfen Nordindiens die erotische Lyrik in der Sanskrit-Literatur wieder als höfische Kunstform, am vorzüglichsten ausgebildet bei dem Dichter Amaru (wohl 8. Jahrh.). Nicht frische Dorfmädchen, sondern in allen Künsten der Liebeswissenschaft wohl erfahrene und sorgsam und systematisch ausgebildete Hetären in raffinierten Situationen werden uns vorgeführt, und entsprechend dem pretiösen Inhalt wird kunstvoll und gekünstelt die Form.

Etwa vom 12. Jahrhundert an tritt wieder eine entscheidende Wendung in der erotischen Lyrik ein: sie verschmilzt wieder aufs neue mit religiösen Empfindungen. In erotischen Bildern wird die glühende Hingabe der Seele an Gott geschildert. *Da jetzt der geliebte Gegenstand ausschließlich als der männ-*

liche Teil aufgefaßt wird, so fallen nun fast alle der Natur entlehnten Schilderungen der weiblichen Schönheit fort und damit tritt in der Lyrik das Moment der beschreibenden Naturvergleichung zurück gegenüber der psychologisch-erotischen Stimmungslyrik, die ihrerseits wieder ins Religiöse übergeht.

So ist der Ausgangspunkt und der Endpunkt der schöpferischen Periode indischer Lyrik religiös, der Anfang im Ṛgveda naturmythologisch-religiös, der Ausklang im indischen Mittelalter psychologisch-erotisch-religiös.

Übergehen wir in diesem kurzen Überblick die nach alten Vorbildern mehr oder minder selbständig reproduzierende *neu*indische Lyrik, und betrachten wir nur noch die durch äußere Einflüsse neu entstandene *politische* Lyrik, die eine stoffliche Erweiterung zu altindischer Lyrik ist. — Das Lied, das von der indischen Nationalbewegung heute bei allen feierlichen Anlässen als Nationalhymne gesungen wird: „Bande Mātaram" oder etwa das Lied auf die „Mutter Indien"[1] sind *politische* Lieder Indiens. Sie unterscheiden sich wesentlich von der politischen Lyrik des Westens. Während z. B. in „God save the King", „Heil dir im Siegerkranz" sich das vaterländische Gefühl, das politische Einheitsgefühl um das Symbol des Landes in einer Person, um den König konzentriert, während z. B. im Deutschlandlied der vaterländische Stolz sich im besonderen — im Bewußtsein der politischen Einheit — an der Ausdehnung und Macht des Landes begeistert, spricht Indiens politische Lyrik nur von der *Mutter* Indien. Nicht das *Vater*land, sondern das *Mutter*land, die Frau als Ausdruck der ewigen lebendigen Kraft des Werdens, als Ausdruck der Schönheit wird verherrlicht. Sie steigt empor aus blauem Meer mit feuchtem Kleid und feuchtem Haar als lächelnd Lotusfüßige, deren Brust wie von Perlen von heiligen Strömen umzogen ist, deren zarte Zehen die Winde küssen usw. oder in „Bande Mātaram":

„Ich grüße die Mutter,
die wasserdurchfunkelte,
reich mit köstlichen Früchten begabte
und von Malayawinden gelabte,

Lieblich vom Grase umdunkelte.
Dich, deren Nächte im Mondenschein glänzen,
dich, die der Bäume Blätter bekränzen,
dich, deren Sprache so süß erklingt,
Lächelnde, die uns den Segen bringt,
freundlich erhörende, Wünsche gewährende,
Mutter, ich grüße dich!

In Indien ist das politische Lied kein garstig Lied. Es klingt an an die Verherrlichung der Uṣas, der Morgenröte im Ṛgveda, in deren Naturbeschreibung der Keim späterer indischer erotischer Lyrik lag.

[1] Die Übersetzungen s. Glasenapp: „Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden" S. 121 f. und S. 124 f.

So schließt sich der Kreis indischer Lyrik von frühen Rgveda-Zeiten bis zur Gegenwart. *Naturlyrik, religiöse Lyrik, erotische Lyrik und politische Lyrik durchzieht alle der gleiche Geist.* — Nicht das zufällige, zwingende Augenblickserleben prägt sich eine praktische — nur dieser Gattung geltende — anschauliche Eigenform, sondern *alle* Erlebnisse sind getragen von der gleichen allgemeingültigen, objektivierenden Anschaulichkeit *(nicht praktische, sondern gleichsam transzendierende Anschaulichkeit!)*. Naturverwoben sind alle Erlebnisse des Inders; und so sind untereinander verwandt — inhaltlich und formal — alle seine Äußerungen schöpferischer weltzugewandter Lyrik.

Ein zweiter Strom indischer Lyrik, der allerdings spärlicher rinnt, ist aus derselben Quelle der religiösen Naturbetrachtung wie diese lebensbejahende Lyrik entsprungen: es ist die indische Weltentsagungs- und Leidenslyrik. Dieselbe liebevolle Naturbetrachtung, die sich einerseits der Weltbejahung hingibt, indem sie das ewig neue Werden, die unerschöpfliche Fruchtbarkeit betrachtet, führt auch zur Versenkung in das ewige Vergehen; das ewige Sterben in der Natur führt Indien zur Weltentsagungs- und Leidenslyrik, wie wir sie vorzüglich in den Liedern der buddhistischen Mönche und Nonnen haben.

Kaum erwähnenswert ist in dieser kurzen Charakterisierung der spezifisch indischen Art der Lyrik noch jene konventionelle, auf Bestellung verfaßte und der Bezahlung wegen gepflegte Loblied-Lyrik auf Fürsten und Opferherren, eine in allen Ländern hoch gezüchtete Dichtungsart zu Zeiten, wo ein starkes Mäcenatentum herrscht, wie z. B. auch an den italienischen Höfen zur Zeit der Renaissance. In Indiens Frühzeit hat sie nur auch wieder eine spezifisch religiöse Färbung.

Die Grundeinstellung des Inders, das Verwachsensein mit der Natur, das immer wieder zum Ausdruck kommt in der religiösen Naturlyrik, die das Verhältnis des Menschen zu den Himmelserscheinungen, den Naturgewalten, d. h. zur unbelebten Natur schildert, prägt sich ebenso deutlich aus gegenüber der belebten Natur, der Tierwelt. So entwickelt sich in Indien neben der Lyrik vorzüglich die *Tierfabel* und zwar in zweierlei Art: die Tierfabel, die nichts weiter ist als eine Übertragung menschlicher Verhältnisse in die Tierwelt und eine besondere Art, die auf wirklich liebevoller Betrachtung und Versenkung in die Gewohnheiten der Tiere beruht und diese, den Tieren abgelauschten Erlebnisse in menschlicher Sprache ausdrückt. Indien ist das Heimatland fast aller Tierfabeln, die wir entweder direkt oder indirekt durch persisch-arabische Vermittlung in Europa kennen.

Wie auf Grund der Gesamtweltanschauung in der Lyrik und in der Tierfabel der Sprung in das Überindividuelle gemacht wird, indem der Mensch eingereiht wird in den größeren Rahmen der Gesamtnatur, so bleibt auch im engeren Kreise des rein Anthropomorphen der Blick auf das Überindividuelle gerichtet. *Typisches sucht man im zufällig Persönlichen.* Aus dieser Einstellung erwächst indische Fertigkeit in der *Spruchdichtung.* Spruchdichtung wird gepflegt als selbständiges Kunstwerk, und auch als Unterabteilung, etwa in der

Lyrik, indem einzelne Verse der Gedichte in Spruchform komprimiert als abgeschlossenes Ganzes einen Eigenwert haben. Eine kleine Auswahl aus dieser reichen Gattung indischer Dichtung liegt uns vor in der dreibändigen Übersetzung von Böthlingk: „Indische Sprüche".

Alle historischen Einzelbegebenheiten erscheinen in Indien belanglos, weil einmalig, weil vorübergehend, weil nicht typisch. So hat Indien — auch das Negative ist ja charakteristisch für das Wesen indischer Dichtung — keine auf individuellen, historischen Begebenheiten fußende Dichtungsarten; kaum hat Indien Biographien und Memoirendichtung in nennenswerter Weise hervorgebracht. Selbst das einzige eigentliche *Geschichtswerk* Indiens, die Königschronik von Kaschmir (12. Jahrhundert n. Chr.) ist von Märchen durchsetzt, obgleich ihr historisches Inschriftenmaterial zugrunde liegt.

Dementsprechend finden wir auch kein eigentliches *historisches Epos* in Indien, trotzdem sich in den Haupthandlungen der beiden großen Nationalepen des Mahābhāratam und Rāmāyaṇam, noch Erinnerungen an frühe historische Ereignisse, an Kämpfe aus der Einwandererzeit nachweisen lassen. Ihrem Hauptcharakter nach haben die Epen naturmythologischen Inhalt. Für indisches Empfinden gibt es keine Trennung von Göttern, Dämonen, Menschen, Tieren, tatsächlich gegebenen oder nur denk-möglichen Gestaltungsvariationen des Urstoffs, von unbelebter und belebter Natur, sie sind alle nur Träger der einen Allkraft; und weil die Naturerscheinungen nicht als etwas prinzipiell Anderes empfunden werden als der Mensch, braucht sich der Inder keine Schranken aufzuerlegen, sie sich in unendlichen Erscheinungsformen vorzustellen. So entwickelt sich die Fülle der Naturmythen, die die Haupthandlungen der beiden Heldenepen gleichsam überwuchern: Sonnenmythen, Erzählungen über die Entstehung des Ozeans, der Flüsse, insbesondere der heiligen Gangā (= des Ganges), poetische Märchen über die Entstehung der Gebirge: Riesenvögel, denen die Flügel abgeschnitten sind und die deshalb am Boden kauern. Diese Erzählungen bilden den Hauptinhalt der beiden alten Epen, die wohlgemerkt noch heute mit unvermindertem Interesse in Indien zitiert und gelesen werden, ein Beweis dafür, wie nah dem Inder noch heute diese frühen mythologischen Motive stehen.

Ein weiteres allgemein primitives Motiv, das in Indien tiefergehende Konsequenzen im Ausbau empfing als überall anderswo, ist das Motiv des Fluches, das im indischen Epos und auch später im Drama, eigentlich in fast jeder Erzählung, die entscheidende Schicksalsrolle spielt. Ein im schnellen Jähzorn hingeworfenes Wort, ein Fluch, kann nie zurückgenommen werden, höchstens von dem Fluchenden selbst oder von einem mächtigen Gegner durch ein ebenso kräftiges Gegenwort abgeschwächt werden. Dieses Motiv des unentrinnbaren Fluches hat seine Wurzel im magischen Glauben überhaupt: jedes Wort ist leibhaftig wie ein Körper, ist real, hat zwingende Kraft. *So erhält im magischen Vorstellungskreis das Wort des Wunsches die Kraft des unentrinnbaren Schicksals.*

Hieraus ist auch das allgemein verbreitete Märchenmotiv zu erklären vom *Zauber* und *Gegenzauber*, wo der Fluch die Form des *Verwünschens* im Sinne des *Verwandelns* annimmt. In Indien wird dieses Motiv darum um so bedeutungsvoller, weil es der indischen Vorstellung von der prinzipiellen Vertauschbarkeit der Erscheinungsformen entgegenkommt.

Wenn man den Denkwurzeln des allgemeinen Erzählungsmotives des Fluches nachspürt, so kommt man noch auf einen zweiten Grund, weshalb das allgemeine Erzählungsmotiv dem spezifisch indischen Empfinden in alter und neuer Zeit nahe steht und deshalb sich so vertieft ausbauen konnte: *das Leben des einzelnen Individuums ist, wie alle Völker zum mindesten in ihrer poetischen Frühzeit empfanden, da sie das Fluchmotiv verwerten, eigentlich prädestiniert; sein Schicksal ist bestimmt durch eine Macht außerhalb seines jetzigen, individuellen Lebens;* der Inder lehrt es ausdrücklich in seiner Karmalehre, die das Schicksal eines Menschen schon vor seiner jetzigen, individuellen Existenzform festlegt.

So treten hier in Indien die allgemeinen frühzeitlichen Märchenmotive des Fluches und der zauberhaften Verwandlung ganz anders verankert und ausgebaut auf und spielen deshalb auch bis in die Jetztzeit hinein im Epos, Märchen und Drama eine weit größere Rolle als in der Literatur irgendeines anderen Volkes.

Einen nur in Indien gewonnenen Ausbau dieser Fluch- und Zaubergedanken berichten die Episoden des Mahābhāratam immer wieder: Fluchkraft und Verwandlungskraft = Zaubergewalt über Mensch, Pflanze, Tier, Sonne, Mond, Götter und Dämonen gewinnt der indische *Asket*. Wer regungslos abgehärtet und abgestumpft gegen alle Einflüsse der Außenwelt verharrt und sich konzentriert auf den einen Wunsch, den er zu erreichen sucht, der erlangt auch unfehlbar die Befriedigung seines Wunsches. So ist die indische Askese, wie sie in den großen Epen geschildert wird, nicht ethisch, religiös gefärbt, sondern magisch.

Wie die Haupthandlungen des Mahābhāratam und Rāmāyaṇam durchbrochen sind von naturmythologischen Erzählungen, von Fluch und Verwandlungsepisoden und von Abenteuern der Asketen, so finden wir dort ebenso weitschweifige Unterbrechungen auch undichterischer Art, rein philosophischen und juristischen Inhalts. So z. B. ist der ganze philosophisch-religiöse Text der Bhagavadgītā, jenes berühmten, heute noch bibel-ähnlich gebrauchten Erbauungstextes, in die Handlung des Mahābhāratam eingeschoben und nur lose mit ihr verknüpft und zwar eingeschoben an einer Stelle, wo für westliches Empfinden eine dramatische Spannung vorhanden ist: eingeschoben unmittelbar vor der Schilderung des entscheidenden Kampfes der feindlichen Vettern um die Herrschaft. — Die Tatsache des Unterbrechens der Handlung ist überhaupt charakteristisch für indische Dichtung: *nicht die Spannung im Stofflichen, straffe, einheitlich durchgeführte Handlung fesselt den Inder, sondern das Nebeneinander, die Fülle der Ausdrucksmittel, die kunstreiche Form, die raffiniert gehandhabte Sprache bilden den Reiz des Kunstwerkes.*

Das zeigt sich vor allem in der Dichtungsform, für die nach unserem Empfinden eine einheitliche, zugespitzte Handlung Notwendigkeit ist: in der *dramatischen Dichtung*. Das indische Drama ist eine Vereinigung vieler Künste: Lyrik, Epik, Pantomime, Tanz finden ihren Platz darin.

Wie auf allen (wissenschaftlichen und religiösen) Gebieten in Indien ist auch hier die Entstehungs*legende* ernster zu nehmen als anderswo, da sie — minder zufällig als das deshalb belanglos erachtete historische Material — reiner die *inhaltlichen* Postulate zum Ausdruck bringt. Deutlich tritt in ihr hervor die geforderte Vielseitigkeit des indischen Dramas. Wie die indische Überlieferung erzählt, baten die Götter den Gott Brahmā, er möge eine Unterhaltung für Auge und Ohr schaffen, und so schuf er kraft seiner Allmacht, erlangt in der Askese, zu den schon vorhandenen vier heiligen Veden den fünften heiligen Veda, den Veda der Schauspielkunst, und nahm dazu aus dem Ṛg-Veda die Prosa-Rezitation, aus dem Sāma-Veda den Gesang, aus dem Yajur-Veda die Pantomime bei der Opferhandlung, und aus dem Atharva-Veda die Seelenstimmung. Bezeichnend ist erst einmal dieser letzte Teil der Legende: aus dem Atharva-Veda, der Sammlung der Zaubersprüche, soll entnommen sein die magische Beeinflussung des Hörers durch den Dichter, die Übertragung der Stimmung von dem Dichter resp. dem Schauspieler auf den Hörer. (Man denke an die späten rasa- und bhāva-Theorien.) In dieser Entstehungslegende sind auch schon alle Bestandteile des Dramas aufgezählt, die die spätere indische Kunsttheorie für wesentlich erklärt: Rezitation in Prosa, Gesang in Versen, pantomimische Darstellung. Die pantomimische Darstellung scheint vor allem auch ursprünglich in einem pantomimischen Tanz bestanden zu haben, worauf auch der spätere gebräuchlichste Gesamtname des Dramas nāṭaka (wohl = nartaka) = Tanz deutet. Diese Legende gibt uns auch einen Hinweis auf den vermutlichen Ursprung des Dramas, das sich auch hier, wie bei den meisten Völkern, aus dem religiösen Kult entwickelt hat. Einen Überrest von dem religiösen Ursprung des Dramas finden wir vielleicht auch noch darin, daß die späteren Dramen stets mit einem Einleitungsgebet an einen Schutzgott beginnen.

Zwischen den Uranfängen des Dramas, die wir wohl schon in der frühvedischen Periode vermuten dürfen, und den ersten uns erhaltenen wirklichen Dramen klafft aber eine Lücke von über 1000 Jahren. Erst aus buddhistischer Zeit und zwar erst aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten sind uns Überreste von indischen Dramen erhalten, die auf den Dichter Aśvaghoṣa zurückgeführt werden. Auch er verwendet noch in gewissem Sinne das Drama zu religiösen Zwecken, nämlich zur Verherrlichung der buddhistischen Lehre. Aber bei Aśvaghoṣa sind schon alle technischen, charakteristischen Züge des späteren Profan-Dramas ausgebildet, vor allem liegt schon im frühbuddhistischen Drama die starke Gebundenheit an feste Kunsttheorien vor. So hält sich schon Aśvaghoṣa an die stereotypen Regeln über die Zahl und Einteilung der Akte und an feststehende, typische Charakterisierungen der Personen.

Bestimmte Typen von Menschen müssen im indischen Drama auftreten, so vor allem der König als Hauptheld, sein Vertrauter, der Vidūṣaka, die schmarotzenden Höflinge, oder die nach allen Regeln der Kunst arbeitenden Diebe, die kluge und feingebildete Hetäre, oder die schlaue, kupplerische, buddhistische Nonne, der ungebildete, gewalttätige Verwandte des Königs, der auf Fürstenblut pochend, sich jede Zügellosigkeit erlaubt.

Typisch wie die auftretenden *Personen* sind auch die Schilderungen des *Milieus*. Verhältnisse werden uns vor Augen geführt, wie sie an jedem indischen Fürstenhof bestanden haben mögen: Hof- und politische Intriguen, Kämpfe und Jagden. — Bezeichnend für die Vorliebe des Inders für das Typische sind auch die Situationen, so z. B. die erste, stets gleichmäßig geschilderte Begegnung zwischen den Liebenden, das Überraschtwerden des Mädchens durch den Geliebten, das Erregen der Liebessehnsucht durch ein von den Liebenden selbstgefertigtes Bild des Geliebten (magischer Bildzauber).

Ebensowenig individuell und eigen erfunden wie der Stoff dieser Dramen, die an den indischen Fürstenhöfen spielen, ist der Stoff der übrigen, die fast alle auf bekannte Erzählungen aus dem Mahābhāratam und Rāmāyaṇam zurückgehen.

Bei dieser Festgelegtheit der indischen Dramen nach Personen, Stoff und Einteilung tritt die Person des Dichters meist ganz zurück und wir finden dementsprechend fast gar keine biographischen Notizen des Dichters selbst über sein Leben eingestreut in sein Werk und ebenso wenig Anhaltspunkte über die speziellen Zeitverhältnisse, in denen die Dramen entstanden.

Alles Individuelle, Einmalige ist für den Inder belanglos, nur das Typische, immer sich Wiederholende hat für ihn Wert. Deshalb auch die besondere Vorliebe des Inders für das *allegorische Drama*, das keine mit individuellen Zügen ausgestaltete Personen, sondern nur Verkörperungen von Ideen gibt, wie z. B. der König „Einsicht", der mit seinem Bruder „Betörung" im Kriege liegt.

Aus dieser Einschätzung des Individuellen als belanglos resultiert auch noch das psychologische Hauptcharakteristikum des indischen Dramas: das indische Drama kennt keine Tragik im westlichen Sinne. Unser Begriff von Tragik setzt eben eine mit individuellen Zügen ausgestattete Persönlichkeit voraus, die kämpfend sich wehrt gegen ein übermächtiges Schicksal.

Schon im wirklichen Leben fallen in Indien dort soziale und psychologische Konflikte fort, wo gerade indische Gesellschaftsordnung — nach unserer westlichen Auffassung — sie im Besonderen bieten müßte (durch das Asketen-Ideal, die erlaubte Polygamie, die Erschwerung der Witwenheirat, soziale und wirtschaftliche Aufstiegshemmung der Kasten usw.). Doch steht einerseits dem lebenskräftigen Asketen und Mönch — nach indischer religiöser Ordnung — frei, wieder aus dem Orden auszutreten und ins bürgerliche Dasein zurückzukehren, andererseits schreibt die hinduistische religiöse Ordnung ein Entsagungsstadium für jeden Hindu nur dann vor, wenn der Körper eine andere

Lebensweise noch nicht, oder nicht mehr verlangt (Auflösung der Lebenskomponenten im Nacheinander der Āśrama-Perioden!). — Ebenso läßt die allgemein anerkannte Polygamie starke Individual-Liebeskonflikte gar nicht erst aufkommen, da dem Mann die Möglichkeit des erlaubten Nebeneinanders der Befriedigung zusteht und der Frau das Eingereihtwerden in eine Schar Gleichstehender traditionelle Gewohnheit ist. — Und ebenso hat die Tradition der Frau das Gefühl *persönlicher* Tragik genommen, wenn sie auf jede Art des Lebensgenusses als Witwe verzichten muß.

Diese sozialen Verhältnisse sind im Drama erst als Konflikte behandelt von dem — von Europa beeinflußten — Dichter Tagore. Im echt indischen Drama ist nichts von alledem: die Charaktere sind typisch, die Konflikte nicht tiefgreifend, nicht seelischer Art, sondern mehr äußere Schwierigkeiten, die sich nach einigen Verwicklungen stets zum Guten auflösen. Auch bei dem so häufig vorkommenden Motiv des Fluches, wie es z. B. in Kalidāsas Śakuntalā vorliegt, entsteht niemals ein tragischer Kampf der Persönlichkeit gegen den Fluch, sondern der Mensch ergibt sich ohne Ringen in sein Schicksal, das ohne sein Zutun sich erfüllt. Er nimmt eben sein gegenwärtiges Geschick als Auswirkung einer in einer früheren Existenzform begangenen, ihm nur jetzt unbewußten Tat hin.

Es fällt also die *subjektive* Tragik, die persönliche Stellungnahme zu und Anteilnahme an eigenem Schicksal im indischen Drama fort. — Aber auch die *objektive* Tragik findet hier keinen Platz. *Das indische Drama muß stets harmonisch ausklingen*, Kampfszenen, Blutvergießen sind von der Bühne verbannt, vermeintliche Tote müssen später wieder als lebendig vorgeführt werden. Selbst Bösewichte, wie der Saṃsthānaka in dem Mṛcchakaṭika, entgehen im letzten Augenblick der ihnen — nach ethischen Gesichtspunkten — gebührenden Todesstrafe.

So darf man wohl nicht, wie Glasenapp, „Geschichte der indischen Literatur", S. 187 (im Handbuch der Literaturwissenschaft ed. Walzel) annimmt, im glücklichen Ausgang des Dramas eine nach *ethischer* Vergeltung und Karmalehre sich vollziehende Belohnung des *Guten* sehen. — Wie dürfte dann auf die Bestrafung des notorischen Bösen verzichtet werden? — Es scheint vielmehr auf das weitere ethische Gesetz der Ahiṃsā (das Verbot des Tötens), das nicht im Sinne sondernder Vergeltung wirkt, im Drama Rücksicht genommen.

Vielleicht auch verbindet sich dieses *weltanschauliche* Moment mit einem *ästhetischen*. Alle Arten von ekelerregenden Szenen, nicht nur (tatsächlicher!) Mord und Totschlag sollen nach indischer Theorie auf der Bühne nicht vorgeführt werden, sondern auch nicht Beißen, Kratzen, Liebesgenuß usw., wenn auch die Stimmung bībhatsa (Ekel) durch *indirekte* Schilderungen angeregt werden darf.

Der Inder will im Drama befriedigt und unabgelenkt einzelne *formale* Finessen genießen, deshalb behindert er sich nicht darin durch allzu große Spannung für das Stoffliche: deshalb bringt z. B. Bhavabhūti die psychologische Span-

nung in seinen Rāma-Dramen nur in das *Vor*spiel, deshalb sind indische Dramen nicht auf einen kurzen Zeitpunkt komprimierter Spannungsgefülltheit im Leben der Helden zusammengedrängt, sondern umfassen ganze Generationen in ihrer Erzählungsweite, deshalb bleibt auch — wie im tieferen Sinne konflikt- und spannungslos das *Gesamt*stück war, erst recht konflikt- und spannungslos der Schluß — als Lösung, als ästhetische Befriedigung.

Worin besteht aber nun im einzelnen der Reiz des indischen Dramas für den Inder selbst, weshalb stellen die indischen Kunsttheorien das Drama als eine besonders vollendete Dichtungsgattung hin? Nicht stoffliche Spannung, keine packende Sensation der Handlung, keine Originalität in der Zeichnung der Persönlichkeiten und Situationen, keine technischen Reizmittel durch Bühnendekoration und wechselnde Szenerien und reizvolle Schauspielerinnen. (Das indische Theater kennt keine Kulissen, keine Requisiten. Nur durch pantomimische Gesten wird Szenenwechsel und jegliche Tätigkeit auf der Bühne zum Ausdruck gebracht. Auch hat das indische Theater meist nur männliche Schauspieler.) Der Reiz besteht allein in der Fülle künstlerischen Beiwerks, im Tanz, in den lyrischen Elementen, die durchaus nicht immer den Gang der Handlung fördern, auch nicht nur notwendige *Ruhe*punkte im Erleben sein sollen, sondern auch direkt *Hemmungen* im Fortgang der Handlung sein dürfen.

Als größter Dramatiker gilt den Indern Kalidāsa (wohl 5. Jahrh. n. Chr.), der Lyriker und Epiker, erfinderisch im Ausmalen von Landschaftsbildern und Naturschilderungen, schöpferisch im Stofflichen insofern, als er neben dem typischen Hofintriguen-Drama die alten epischen Stoffe veredelnd pflegt und besonders die Märchenmotive vom Fluch und Verwandlungszauber und den damit zusammenhängenden Reichtum der Naturschilderungen in den Vordergrund schiebt.

Und bezeichnend ist, wen die Kunsttheorien für den zweitgrößten Repräsentanten indischer Dramatik halten: es ist Bhavabhūti (8. Jahrh. n. Chr.), der gelehrte Brahmane, der Kenner des dharma, der sozialen und religiösen Pflichten, der raffinierte Sprachkünstler, der meisterhafte Beherrscher der rein formalen und psychologischen Theorien der Kunstdichtung.

Glücklich anschaulicher Dichterblick einerseits, Ideengehalt und raffinierte Gelehrsamkeit andererseits für den erlesenen Kreis der Kenner, das werten die Inder als Höhepunkt ihrer Dichtung.

Ein Dichter wie Kalidāsa kann — wenigstens teilweise — selbst schon in der Übersetzung geschätzt und gewürdigt werden auf Grund des Reichtums seiner dichterischen Schau; selbst unter Verzicht auf die *Sprache* bleibt Kalidāsa bühnenwirksam, nur schon durch die abwechslungsreiche Phantasie seiner Szenenbilder; sogar ohne Hinzufügung unindischer Talmimittel könnte Kalidāsas Śakuntalā, das Meisterwerk *undramatischer* indischer Kunsttheorie, zum wirksamen westlichen Kinoschaustück werden! Der Reiz, der bei Bhavabhūti und seinen Nachahmern dagegen neben uns fernliegenden inhaltlichen Frage-

stellungen hauptsächlich im rein formal Sprachlichen liegt, geht in der Übersetzung naturgemäß verloren. Der Zauber der melodischen, bewußt mit phonetischen und suggestiv musikalischen Mitteln arbeitenden Sanskritsprache, die kunstvolle, syntaktische Verschränkung in unnachahmlich langen Compositis läßt sich eben in keiner modernen, westlichen Sprache entsprechend wiedergeben, selbst wenn es gelingen könnte, die *inhaltlichen* Finessen indischer Kunst, die 32 verschiedenen Arten des Vergleiches usw. nachzubilden.

Will man das Wesen indischer Dichtung in ihren hauptsächlichsten Werten erfassen, so darf man hier weniger als je auf die unmittelbare Wirkung des Originalwerkes verzichten. Zum vollen Verständnis des Urtextes können wir aber erst dann gelangen, wenn wir indische Dichtung in indischer Umwelt genießen dürfen, wenn die in den Jahrtausenden sich gleichgebliebenen Gegebenheiten der indischen Landschaft unserem Unterbewußtsein diejenige Einstellung *rezeptiv* verleihen, die sie *schöpferisch* eben jenen begnadeten indischen Dichtern suggerierten.

PROBLEME
EINER INDISCHEN LITERATURGESCHICHTE.

(Zu v. Glasenapp: Indische Literaturen.)

Überblickt man das von v. Glasenapp in seiner Literaturgeschichte dargebotene Material, so sieht man, daß er unter „Literatur" nicht nur die rein dichterischen Geistesprodukte versteht, sondern auch, wenigstens in kurzer Andeutung, die *wissenschaftliche* Literatur heranzieht. Einen erheblichen Raum beansprucht daneben die Religionsgeschichte, die man wohl in westlichen Literaturen überhaupt nicht innerhalb des Rahmens der Literaturgeschichte behandeln würde, die man aber in Indien wohl deshalb mit hineinziehen muß, weil auch die Profanliteratur nur zu verstehen ist aus den Grunddogmen der Weltanschauung. Am zugänglichsten ist aber diese in der indischen Religionsgeschichte, die sie populär und breit auseinandersetzt. — So gibt uns v. Glasenapp unter dem Namen „Literaturgeschichte" Religionsgeschichte, Literaturgeschichte im engeren Sinne und auch eine Andeutung von Wissenschaftsgeschichte.

Es erweitert sich somit stofflich auf indischem Boden der Umfang einer Literaturgeschichte.

Andererseits verengt sich gegenüber westlichen Literaturen aus ebenfalls Indien eigentümlichen Bedingungen chronologisch das Stoffgebiet. Von Glasenapp macht mit Recht darauf aufmerksam, daß in den meisten europäischen Darstellungen indischer Literatur das neuindische Schrifttum bislang nur sehr kurz gestreift worden ist.

Ein Grund hierfür liegt wohl darin, daß unsere Studien der Volkssprachen, in denen die neuindische Literatur geschrieben ist, bisher nicht genügend gepflegt worden sind.

Der zweite und tiefere Grund ist aber der, daß man in dem neu-indischen Schrifttum meist nur ein Epigonentum der klassischen Zeit sah und sieht.

Diese Annahme, die v. Glasenapp schlechthin bekämpft, besteht wohl zum Teil zu Recht, zum Teil zu Unrecht.

Innerhalb dieses neu-indischen Schrifttums nämlich ist scharf zu unterscheiden zwischen seinen neuindisch-indogermanischen und neuindisch-dravidischen Literaturen. Wenn uns auch die letzteren bis auf wenige Ausnahmen nur in neu-indischer Form vorliegen, so könnten sie uns doch wohl an die zweite,

und vielleicht sogar wichtigste Quelle des Stroms indischer Kultur ein Stück rückwärts führen: an das Ur-Dravidische (Postulat der Rekonstruktion des *Alt*-Dravidischen nicht allein aus gewissen weltanschaulichen und strukturellen Fingerzeigen im Sanskrit- und Präkrit-Schrifttum, sondern auch aus der *neu*-dravidischen Literatur!).

Für das neu-indische Schrifttum hingegen, das auch seinem geographischen Ausbreitungsgebiet nach eine Fortsetzung der klassischen Sanskrit-Literatur ist, gilt jedenfalls die Behauptung v. Glasenapps kaum, daß dieNichtbeachtung neu-indischer Literatur ein ebenso unvollständiges Bild *indischer* Literaturgeschichte gäbe, wie es entstehen würde, wenn man eine *europäische* Literaturgeschichte mit dem Jahre 1000 n. Chr. abschließen würde (vgl. S. 3). Diese Auffassung v. Glasenapps setzt wohl zu Unrecht das gleiche Entwicklungstempo und die gleiche Veränderlichkeit wie in westlicher Kultur auch für indische Kultur voraus.

Neben den Problemen des *Materials* einer indischen Literaturgeschichte ergeben sich nun noch Probleme hinsichtlich der *Einteilung* des vorliegenden Stoffes.

Von Glasenapp hält in der *Darstellung* seines Stoffes im allgemeinen an der üblichen Einteilung fest. Nach einer längeren Einleitung über die Geschichte der Indologie in Europa, und dankenswerterweise auch in Indien, gibt v. Glasenapp kurz Überblicke über die einzelnen Literatur*perioden* mit einer vorangestellten geschichtlichen Einleitung, soweit das wenige bislang bekannte und m. E. *wesensgemäß* auch in Zukunft notwendig unvollständig verbleibende historische Material es zuläßt.

Auch für die indische Literaturgeschichte stehen wir vor derselben Frage, die uns in der Philosophiegeschichte, in jeder geschichtlichen Darstellung überhaupt, für Indien entgegentritt. Wir stoßen an das historische Problem schlechthin — hier vorzüglich in seiner besonderen Fassung als chronologisch biographisches. Auch die indische Literatur scheint statt der chronologisch-historischen eine Art von doxographischer Darstellung zu erfordern.

Hier liegt der Übergang vom Literatur*perioden*- zum Literatur*gattungs*problem.

Wir sind vom Westen her gewöhnt, eine Literaturgeschichte mit der Prämisse zu schreiben, daß alle Gattungen der Literatur selbständig und in annähernd gleichwertiger Ausbildung vorliegen und sind dementsprechend leicht geneigt, vom Westlichen her Werturteile an eine fremde Literatur heranzutragen, falls wir bestimmte Gattungen nicht in analoger Weise selbständig und voll ausgebildet vorfinden.

Die indische Literatur widersteht auch einer streng sondernden Einteilung nach Literatur*gattungen* (z. B. das „undramatische" Drama Indiens ist vorzüglich lyrisch). — *Man könnte deshalb vielleicht versuchen, einmal für Indien eine Art psychologische Literaturgeschichte aufzubauen, indem man es unternimmt, erst prinzipiell festzustellen, für welche Literaturgattungen und Probleme*

indisches Denken auf Grund der natürlichen Gegebenheiten Indiens besonders befähigt sein muß. Dann würde man vorzüglich die Gebiete seiner speziellen Begabung mit genügender Ausführlichkeit herausarbeiten.

So könnte man z. B. vor allem an eine Zentrierung indischer Literatur um das Gebiet der *Lyrik* denken, und zwar im besonderen — der Weltanschauung entsprechend — an die *Natur*lyrik, die sich nicht nur in der religiösen Lyrik des Ṛgveda, in der philosophischen (nicht schlechthin mystischen!) Lyrik der Upaniṣaden, in der erotischen Lyrik Indiens in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, in der Kṛṣṇa-Mystik indischen Mittelalters, in der modernen politischen Lyrik Indiens (Vaterlandsliebe = Naturliebe!) manifestiert, sondern ebensogut auch im naturmythologischen Epos und im lyrischen Drama hervortritt.

Mit der Idee einer solchen psychologischen Literaturgeschichte fiele dann, wie erwünscht, eo ipso die wertende Tendenz westlicher Beurteilung Indiens ein für allemal fort, denn eine spezielle Begabung bedingt als Selbstverständlichkeit das Zurücktreten anderer Geistesrichtungen. So beklagt man sich dann nicht mehr über die Kärglichkeit und Primitivität Indiens auf gewissen Gebieten und braucht sie auch nicht zu entschuldigen.

Neben den positiven Problemen des Materials, der Einteilung in Perioden und Gattungen ergibt sich nun noch aus der gesamt-indischen Einstellung auch das Fehlen gewisser Probleme, die in westlicher Literaturbetrachtung eine wichtige Rolle spielen: Die Kunst ist in Indien wohl einbezogen in die Gesamt-Weltanschauung, unabhängig aber vom temporären wechselnden Stofferlebnis.

In westlicher Literatur sucht die Weltanschauung *wechselnd* sich adäquate Stoffmotive (im Klassizismus, Romantik, Realismus, Naturalismus usw.); in Indien hat eine konstante Weltanschauung eine Konstanz deshalb auch in den adäquaten Motiven. Nicht kann deshalb indische Kunst durch Neuerfindung von Stofflichem, durch Wechsel der Motive wirken, sondern muß formale, rhetorische, metrische Wirkungsmittel anwenden, den gleichen Stoff durch alle Literaturgattungen, durch alle Zeiten hindurch, zu variieren. (Fraglich ist überhaupt, ob das Postulat der Variation an indische Literaturgeschichte heranzutragen ist!)

Eine Entwicklungsgeschichte literarischer Motive — ein wichtiger westlicher Orientierungsfaktor! — würde in Indien somit kaum wesentliche Ergebnisse zeitigen.

Indien stellt eben den Indologen all und überall vor die verzweifelt schwere Aufgabe, sich von den uns geläufigen westlichen Denknormen zu lösen und ohne die Stützen der Analogien sich einen Weg zu ihm zu suchen.

INDISCHE KUNST
ALS AUSDRUCK INDISCHER WELTANSCHAUUNG.

Wie alle Gebiete indischen Denkens, Literatur, Philosophie usw., so versucht man auch die indische Kunst nach westlichen methodischen Gesichtspunkten zu erfassen. Voraussetzung für alle methodische Einteilung ist im Westen erst einmal das Prinzip der Veränderlichkeit [1]: auch die bildende Kunst Europas ist ein Niederschlag der stets wechselnden, westlichen Weltanschauung, so die klassische Harmonie der griechischen Kunst, die strenge Frömmigkeit der Gotik, die Sinnenfreude der Renaissance, das beschwingte, spielerische Tändeln des Rokoko. Die Bedeutung des Volkstums und die örtlichen Bedingungen sind dabei von sekundärer Wichtigkeit. Wenn scheinbar ein einzelnes Volk (z. B. Griechen) eine ausschlaggebende, einzigartige Bedeutung für die Entwicklung der westlichen Kunst hat, so handelt es sich dann meistens um frühe Kulturperioden, wo eben das betreffende Volk für uns einziger oder zumindest uns best bekannter Exponent dieser Kulturperiode ist. Sonst kommt die völkische (örtliche) Eigenart nur insofern in Betracht, als sie dem jeweiligen Stil eine gewisse Nuance verleiht (z. B. italienische, französische, englische Renaissance). — Nicht so in Indien. Erstens kann man kaum von einer Veränderlichkeit der Weltanschauung und somit auch kaum von sich zeitlich ablösenden Kunst*perioden* sprechen [2]. Sind wirklich die Unterschiede zwischen den Maurya-, Śunga-, Āndhra-, Kuṣāna-, Gupta-Perioden streng durchzuführen? Zweitens — und damit zusammenhängend — gewinnen die konstanten Bedingungen, nämlich die *Natur*gegebenheiten, eben das Örtliche im *weiteren* Sinne, hier eine entscheidende Bedeutung. — So könnte man die Frage aufwerfen, ob hier etwa an Stelle der westlichen *zeitlich* aufeinander folgenden Stil*perioden* verschiedene konstante landschaftlich getrennte Stil*bezirke* nebeneinander zu finden sind. In der Tat kann man wohl von einem üppigeren, phantasterischeren, südlichen Stil reden, aber auch diese Unterschiede sind nur mehr leichte Variationen eines und desselben Weltanschauungs-

[1] Das Prinzip der Veränderlichkeit ist nicht gleichzusetzen mit dem indischen Grundmotiv der (vegetativ-organischen) Bewegung, bei dem stets ein Konstantes erhalten bleibt.

[2] Siehe unsere Ausführungen über religionsgeschichtliche, philosophiegeschichtliche, rechtsgeschichtliche, literargeschichtliche Periodeneinteilung an den entsprechenden Stellen vorliegenden Buches und zur Frage der Kunstperioden: S. 309 Anm. 1.

bildes [1]. Vorderindien ist kulturell, und damit auch stilistisch, trotz allem eine Einheit. Norden und Süden sind durch wesentlich Gemeinsames zusammengeschlossen: dieselben weltanschaulichen Grundzüge gelten von Nord bis Süd (vielleicht besser gesagt von Süd bis Nord; Überwiegen des dravidischen Elements!). — Ein Zeichen für die kulturelle Einheit Indiens ist es z. B., daß für *nord*indische Śāstra-Werke *süd*indische Kommentatoren als berufenste Autorität gelten (siehe im indischen Recht), ferner daß auch in den *nord*indischen Zentren der höfischen Literatur Dichter von fraglos *süd*indischer Herkunft die Hauptrolle spielten. Diese Einheit des Gesamtkontinents Indien erklärt sich vielleicht daraus, daß Indien in seiner Entwicklungsperiode ungestörte Jahrtausende vor *äußeren* Einflüssen abgeschlossen war und so alle Kräfte zum Ausgleich der *inneren* Kulturspannungen verwenden konnte.

Wie indische Kunst im wesentlichen unabhängig ist vom Zeitlichen und auch vom örtlichen Bezirk innerhalb ihres Kulturkreises, so ist sie auch nicht in dem Maße abhängig von dem wichtigsten in europäischer Kunst ausschlaggebenden Faktor: von der Künstler*persönlichkeit*. Die Person hebt sich in Indien nicht heraus gegenüber dem Werk; kaum sind uns Künstlernamen überliefert. — Wie in der wissenschaftlichen Literatur und Dichtung *Kollektiv*leistungen vieler, teilweise unbekannter Verfasser gegenüber den auf einen *einzelnen* Autor zurückführbaren Werken eine überraschend große Rolle spielen, so auch in der bildenden Kunst. Die indische Kunst würdigt vorzüglich den *Inhalt* [2] und lenkt nicht sich selbst von der Aufmerksamkeit auf den Inhalt ab durch übereifriges Fragen nach dem *eigentlich Sekundären*, dem *zufälligen* Former [3]. So kommt es, daß alle diejenigen Kunstarten, die in der freischaffenden Phantasie des Künstlers, im rein Ästhetischen ihren Selbstzweck finden, d. h. ein reines „*Kunst*"-Werk sind, kaum in Indien sich ausgebildet haben. Wir sehen z. B. nicht, so verlockend auch dieser Vorwurf vom rein künstlerischen Standpunkt aus ist, in echt indischer Kunst ein Landschaftsbild nur eben als *Landschafts*malerei, oder ein Stilleben als Augenfreude zusammengestellt aus den farbenprächtigen, saftigen Früchten, die gerade vorzüglich

---

[1] Etwas deutlicher tritt die Abhängigkeit des Stils von dem *Ort* da zutage, wo die indische Kunst über die Grenzen des Mutterlandes *Vorder*indien hinausgreift, etwa in Hinterindien (Siam), Indonesien, wo sich bestimmte einheitliche Form*varianten* gegenüber den vorderindischen Vorlagen konstant erhalten. Man denke z. B. an die runden siamesischen Tempel, die wie ein Glasbläsertropfen zur zarten Spitze sich auswinden. Die gleiche originelle Formverjüngung wiederholt sich auch in siamesischer *Plastik*, z. B. im spitz zulaufenden Haaraufbau bei den Buddhastatuen.

[2] Indische bildende Kunst stellt sich auf den reinen *Objekt*-Standpunkt im Sinne des überpersonellen Sach-werts-Leistung, wie wohl aus dem Zusammenhang unserer Darstellung sich ohne weiteres von selbst ergeben wird.

[3] Ein wichtiger Fingerzeig für uns, daß wir nicht — allzu westlich — die Probleme indischer Kultur mehr in Erforschung des *Autors* statt des *Inhalts* sehen!

Vorlage sein könnten; wir finden auch nicht eine echt indische *Porträt*kunst als Selbstzweck. Diese hat sich aus Mangel an *objektivem* und *subjektivem* Interesse in Indien bis zur Zeit der Fremdherrschaft kaum ausgebildet. Nicht der malerische Eindruck eines Kopfes an *sich* reizt den Künstler, nicht die Möglichkeit, seinen eigenen künstlerischen Idealtyp an einem Modell zu verwirklichen; noch ist, statt des *subjektiv-künstlerischen* Interesses, das *historische* Interesse an der darzustellenden Person so stark, daß man darum zur Schaffung eines historischen Dokuments die Porträtkunst pflegt [1].

Auch noch eine weitere Eigentümlichkeit indischer Kunst resultiert aus *dem Zurücktreten der Person des Künstlers;* je geringer der Einfluß des Einzelindividuums im Kunstschaffen ist, desto mehr Bedeutung gewinnen die *allgemein*feststehenden *Regeln*. Indische Kunst baut sich auf Kunst*theorien* auf und zwar in weit größerem Maße als irgendeine westliche Kunst es tut; die Theorien haben Autorität wie Gesetze. Indische Kunsttheorie handelt nicht nur von den jeder Kunst*gattung* eigentümlichen Grundgesetzen, sondern geht vorzüglich aus von den *Objekten* der Darstellung und zwar Objekten im weitesten Sinne. Nicht nur bestehen Regeln darüber, wie man z. B. mahā-puruṣāḥ, besonders bevorzugte Menschen, Könige, Brahmanen, Krieger usw. darstellen soll, sondern auch die für uns subjektiv-psychologischen, in das Ermessen des *Einzelnen* gestellten Schilderungen bei Landschaftseindrücken oder gar Seelenzuständen (bhāvas) sind gebunden an feste Vorschriften von Form, vor allem von Inhalt. So heißt es z. B.: „Ein Auge von der Form des blauen Lotusblattes hat den Ausdruck stetiger Ruhe, ein Auge wie ein weißes Lotusblatt paßt zum Erschreckten und Weinenden, ein Auge von Mahlsteinform ist beim Zornigen und Niedergeschlagenen angebracht." Oder bei der Darstellung von Landschaften: „Ein kundiger Künstler soll einen Wald durch vielerlei Bäume, Vögel und wilde Tiere andeuten, Wasser durch zahllose Fische und Schildkröten, Lotosblumen und andere Wassertiere und -pflanzen, eine Stadt durch schöne Tempel, Paläste, Läden, Häuser und gefällige große Straßen usw." [2]. — Der Künstler darf also nicht Einzelelemente, die von seinem subjektiv impressionistischen Standpunkt aus das Darzustellende genügend symbolisieren, herausgreifen und frei formen, sondern *alle* inhaltlich charakteristischen Merkmale des Objektes sind darzustellen — *demnach wird weniger ein künstlerisches Erlebnis, als eine empirische Wissens-Illustration gefordert.* — Diese Regeln sind nun nicht nachträglich abgelesen aus den hauptsächlichen „Meister"werken indischer Plastik, sondern gehen fast immer der bildenden Kunst

[1] Das Fehlen der Porträtkunst im vorislamischen Indien ist um so bemerkenswerter, als in Gandhāra, also unmittelbar vor den Pforten Indiens, eine hochentwickelte untypische *Individual*porträtkunst in vollster Blüte stand, wie gerade die neuesten Ausgrabungen von Foucher zeigen. Was von Gandhāra aus in Indien eingeführt wurde, wandelte sich aber sofort zu typischer unindividueller Einzelplastik.

[2] Vgl. H. Zimmer, Kunstform und Yoga S. 154 ff.

voran [1]; sie sind im wesentlichen dem *literarischen* Ideal entlehnt, dem Bilde, das dem Dichter vorgeschwebt hat.

Insofern ist allerdings die bildende Kunst nicht nur ein Sekundärwerk der literarischen, weil kaum irgendwo stärker als in Indien der Dichter schon bildender Künstler ist. Auch er erfaßt das Objekt seiner Darstellung in Farbe und Form als anschauliches Bild und unterstreicht dieses Bildhafte noch dadurch, daß er in entsprechenden Vergleichen ähnliche Anschauungsbilder heranzieht. Wenn also auch in Indien zeitlich der Dichter dem bildenden Künstler vorangeht [2], so übernimmt darum die Plastik nicht aus den literarischen Texten ihr wesens*fremde* oder gar widersprechende Regeln, sondern arbeitet nur weiter auf einer durch die Dichtkunst geschaffenen, ihr selbst adäquaten Grundlage.

Es fußt indische bildende Kunst auf denselben Grundprinzipien wie die Dichtkunst und das nicht nur in der Art der *Darstellung*. Auch die Wahl des *Stoffes* ist hier wie dort schon vorgeschrieben und beschränkt und beide, Literatur und bildende Kunst, bearbeiten dieselben, allerdings erstmalig der Literatur eigenen, ständig wiederholten Stoffmotive. Ebenso wie etwa im indischen Drama immer wieder die altbekannten Erzählungen der indischen Epen neu erlebt werden, ohne daß irgendwie eine Ermüdung am bekannten Inhalt eintritt, ebenso läßt man sich auch in der bildenden Kunst immer noch einmal das gleiche Stoffmotiv aus der Erzählungsliteratur gefallen: die bildende Kunst gibt gleichsam die stereotype Illustration zur stereotypen Literatur.

So werden die Vorgeburtslegenden, die Jātakas, an den buddhistischen Stūpas immer wieder illustriert, so stellt man den erleuchteten Buddha immer wieder in der gleichen Stellung und mit denselben Gesten dar, die einen der wenigen bestimmten Augenblicke der Legende festhalten: die Meditation, die Predigt von Benares, die Erdanrufungsgeste im Kampfe mit Māra, das Nirvāna usw.

So finden wir Śiva neben seiner Darstellung als Träger der Idee der Zeu-

[1] Es mag allerdings sein, daß z. B. in den buddhistischen Schilderungen des mahāpuruṣa *Einzel*heiten in der Beschreibung *nach*träglich aus der in der Darstellung sich ergebenden Notwendigkeit hinzugefügt werden (z. B. als Merkmal Buddhas die Schwimmhaut zwischen den Fingern — wohl ursprünglich nur technische Stütze zwischen den überaus langen, schlanken und freistehend zerbrechlichen Fingern!).

Im übrigen entspricht dieser von der Kunsttheorie geforderte Buddhatyp einem in Indien schon früh allgemein verbreiteten lebensnahen, kraftvollen Mannesideal, nach dem sich auch der griechische Apollon-Buddhatyp entsprechend umbildete (die breite Brust, die speckigen Halsfalten Buddhas usw.). Auf dieses Kṣatriya-Ideal in der Buddhadarstellung macht mit Recht schon aufmerksam: Grünwedel, „Buddhist. Kunst in Indien" S. 138 f.; ein Hinweis, der vorzüglich zu unserer Auffassung über den Buddhismus in „Optimismus und Materialismus" S. 169 ff. paßt!

[2] Vielleicht tritt nicht nur in Indien, sondern überall der bildende Künstler später auf als der Dichter, weil der Plastiker abhängiger ist von praktischen Möglich- und Notwendigkeiten (äußere Veranlassung zum Bau, Materialschwierigkeiten usw.).

gungskraft, auch in seinem anderen Aspekt als Gott der Zerstörung in stereotyper Weise verkörpert als tanzender Śiva, der mit einem Bein auf dem besiegten menschlichen oder dämonischen Gegner steht, während das andere den ewigen Wirbel der Bewegung der Arme in hoch erhobenem Schwunge unterstreicht. — Diese polare Idee der Zeugung und Zerstörung, wie sie — bezeichnend indisch — in die Aspekte eines und desselben Gottes hineinverlegt wird, findet auch noch eine andere — aber auch wieder stereotype Variation der Darstellung: Man zerlegt jeden Aspekt in eine Doppelgestalt; eine äußerlich, wenn auch nicht innerlich von Śiva abtrennbare weibliche Verkörperung wird beigesellt. Dies symbolisiert die Darstellung Śivas mit Pārvatī (Zeugung) einerseits und Mahiṣa-Mardinī (Zerstörung) andererseits. Immer wieder in der gleichen konventionellen Haltung sitzt Śiva neben seiner Gattin Pārvatī, immer wieder in der gleichen, wenn auch lebendigeren und leidenschaftlicheren Stellung neben der Durgā. — Ebenso gleichbleibend sind auch die Darstellungen der Gemahlin Śivas als Kālī oder Mahiṣa — Mardinī, wenn sie, ähnlich wie Śiva selbst, auch isoliert, Dämonen zertrampelnd dargestellt wird. — Selbst der Gott Viṣṇu, der weniger als Allgemein-Idee, mehr menschlich nahe personifiziert aufgefaßt wird und an den sich eben deshalb auch mehr legendenhafte Einzelheiten anknüpfen, wird doch immer wieder nur in ganz bestimmten Episoden der Legende nachgebildet: entweder ruhend auf der Weltschlange oder als Eber, die Göttin Erde aus dem Schlamm herausziehend, oder — noch häufiger — in seiner Verkörperung als Kṛṣṇa in den üblichen Situationen, die uns die Kṛṣṇa-Lyrik immer wieder ausmalt: in zärtlichem Liebesgetändel mit seiner erwählten Hirtin Rādhā und ihren, resp. seinen, vielen Gespielinnen in stereotyper ländlicher Umgebung.

Wie der *Inhalt* und seine festgelegte Darstellungsweise gleichsam den schaffenden Künstler bindet und überwältigt, so wird auch die Eigengesetzlichkeit des zweiten Faktors, dem bei unserem ästhetisch-künstlerischen Schaffen Eigenrechte zugebilligt werden, in Indien aufgehoben: auch die ästhetischen Formforderungen des *Materials* haben keine selbständige Geltung.

So bildet indische Kunst keine verschiedenen Formen aus, wenn es sich um eine Holz- oder um eine Stein-Architektur handelt. Wir haben z. B. in den Steinzäunen von Sāncī und Bhārhut eine unabgewandelte Nachbildung von *Holz*zäunen. — Ebenso ist auch die Form des Pfeilerornamentes unabhängig *von*, ja meist widersinnig *zu* dem Material. An schweren Steinpfeilern ist überwiegend filigranhaft-goldschmiedehaft zartes Ornament. — Wie ein feingehämmerter Metallreifen wirkt auch die bis ins feinste ausziselierte Stein-Aureole hinter dem Haupt mancher Buddhastatuen, z. B. beim Buddha von Sārnāth. — Auch zeigt die Gesamtformbehandlung der meisten Buddhaplastiken keine Andeutung oder nur eine irreführende Andeutung auf das Material, aus dem sie gebildet, ob in Sandstein, Speckstein, Bronze usw. [1].

[1] Dasselbe gilt auch für gewisse buddhistische Plastiken chinesischer Kunst: z. B. bei

Beide Hauptfaktoren rein formal-künstlerischen Schaffens im westlichen Sinne: der freie Wille des Künstlers, die Formprädestination im Material, werden also in Indien unterdrückt oder in ihrer Auswirkung beschränkt gegenüber dem beherrschenden, dem einzig Zielhaften: dem Inhalt, dem Wissensstoff, der übermittelt werden soll. Eine Beschränkung der Darstellung hingegen zugunsten eines *ästhetischen Prinzips* findet in Indien niemals statt.

Rein ästhetische Maßstäbe verneint indische Kunst, nicht nur frühzeitlich aus Nicht*können*, sondern allzeitlich aus Nicht-*Wollen* [1]. Der Inhalt beherrscht die Form und darf sie auch gelegentlich sprengen.

So kann hier auch die Tendenz des Inhaltlichen zu unorganischen Uneinheitlichkeiten im formalen Gesamtbild führen, z. B. bei unstrukturierten Zusammensetzungen in Architektur und Plastik und bei der Anwendung des inhaltlichen Intensitäts-mittels der Überproportion. — In der Architektur findet man so auch inhaltlich vielleicht bedingte, ästhetisch aber unverständliche Zusammensetzungen von zwei verschiedenen Zweckformen unvermittelt nebeneinander, aufeinander. Man denke an Zusammensetzungen von Rundhügelform mit aufgesetztem Stūpaschrein, z. B. Stūpa von Buddnath, (abgeb. bei Gustave le Bon, Les monuments de l'Inde); von Rundhügel gehäuft auf Rundhügel (z. B. Dhamekhstūpa bei Sārnāth IV—V. Jahrh. siehe: La Roche: „Ind. Baukunst" I, 20) oder von einem Stūpaschrein, der willkürlich, verbindungslos aufgesetzt ist einem unterirdischen Höhlentempel (z. B. Trimūrti-Tempel in Māmallapuram). Der Sinn dieser Aufeinandertürmung erklärt sich wohl kaum durch eine beabsichtigte künstlerische Wirkung, sondern dient wohl nur der Betonung des Inhaltlichen durch Verdoppelung.

Ähnlich verhält es sich bei der Plastik. Auch dort gibt es Zusammensetzungen von Teilen, die in ihren ästhetischen Einzelwirkungen nicht zusammen passen. So z. B. die übergangslose Kombination von Mensch- und Tierfigur oder die Vielarmigkeit und die Vielköpfigkeit der Götterbilder oder die seitliche Ineinanderschiebung von Mann und Weibgestalt, der Ardhanarīśvara.

Es dienen diese Zusammensetzungen rein inhaltlichen Zwecken. Bei der Vielarmigkeit handelt es sich einerseits darum, Stützen zu schaffen für die verschiedenen Symbole des Gottes (z. B. Lotos, Keule, Diskus, Muschelhorn des Viṣṇu), um ihn in seinen verschiedenen Aspekten zu charakterisieren; andererseits dient die Vielarmigkeit dazu, den Gott, resp. die Göttin, als Träger einer Idee zu manifestieren: der vielarmige Śiva als Ausdruck des allseitig bewegten

einzelnen Werken der Wei-Zeit ist ausgesprochene Bronzetechnik auf Sandstein übertragen. Bezweckte symbolisch-inhaltliche Darstellung (siehe auch unsere späteren Ausführungen über die symbolhafte Behandlung des Faltengewandes an den chinesischen Buddhastatuen), beherrscht und drängt zurück das gerade bei den Chinesen schon in *vor*buddhistischer Zeit so stark ausgeprägte Materialgefühl. Welch andere Rücksicht auf das Material in der vorbuddhistischen Jade-Plastik, wo jede Aderung des Gesteins zur vollen künstlerischen Geltung herausgearbeitet wurde!

[1] Vgl. hierzu Anm. 1 S. 297.

Lebens, die vielarmige Durgā oder Mahiṣa-Mardinī als Ausdruck der überquellenden Fruchtbarkeit und der wilden Bewegtheit, der vierköpfige Brahmā als allgegenwärtiger „Schöpfungs"-Gott, nach allen Seiten des Alls blickend usw.

Ebenso unorganisch in seiner Außenwirkung und verständlich nur als Bedeutungsträger einer Idee ist der Ardhanarīśvara, eine Vereinigung von Śiva mit seiner Śakti. Die beiden Gestalten sind hier nicht mehr, wie bei den anderen üblichen Darstellungen, zu einer Gruppe vereinigt, sondern das Aufeinanderzustreben der beiden Geschlechter ist bis zum Extrem des Möglichen und ästhetischer Schau schon nicht mehr Zulässigen gesteigert, so daß sie zu einer *vertikal* geteilten Mann-Weibfigur zusammengewachsen sind (die linke Körperhälfte von Kopf bis zu den Füßen weiblich und die rechte Hälfte männlich gebildet: Ardhanarīśvara aus Kumbakonam). Der große Unterschied zur klassischen Kunst der griechisch-römischen Kultur wird gerade an diesem Beispiel evident. Im Westen macht man sich niemals bei der Veranschaulichung einer Idee, so hier beim Herm-aphroditentyp, von der Rücksicht auf die organische Gesamtwirkung frei: auch der mann-weibliche Körper muß hier eine harmonische Gestalt bilden, deshalb hat das westliche Hermaphroditen-Ideal nur Gestalten geschaffen in *horizontaler* Teilung, wo meistens weiblicher Oberkörper und männlicher Unterkörper die Zusammensetzung bilden. Das Moment der zwangsmäßigen Bewegung der Geschlechter zueinander, das Zusammentreten gleichsam von zwei Hälften, ist zwar auch in griechischer Kunst lebendig, aber wohlgemerkt nur in der *Dichtung*, z. B. im platonischen Mythos des Symposions; niemals gibt sie drastisch diesem Bild Ausdruck, weil die anschaulich-bildliche Darstellung nicht mit einer harmonisch ästhetischen Wirkung zu vereinbaren ist.

Dem nur *inhaltlichen* Ausdruck dienen noch andere Darstellungsmittel indischer Kunst, die für das westliche Empfinden (siehe Goethe!) das ästhetische Gefühl verletzen: so die fratzenhaft verzerrten Dämonengestalten, wie sie z. B. als dvārapālas, als Türhüter in hinduistischer (und buddhistischer) Tempelkunst dargestellt werden. — Auch die Veranschaulichung der Göttlichkeit der Hauptgötter ist durch keinerlei Gesetze abklärender Ästhetik gehemmt. So zermalmt Śiva unter seinem Fuß einen Dämon zu einer breiig zuckenden Masse oder sitzt da als wildzottiger verwahrloster Asket. — Seine Gemahlin heißt Mahiṣa-Mardinī, die Mahiṣa(dämon)zermalmerin und wird in dieser Eigenschaft dämonenzerquetschend unter breit kräftigem Fuße, in ihrem Armgewirr Schwerter und Keulen wirbelnd dargestellt (z. B. die Mardinī von Bhuvaneśvar). — Selbst Viṣṇu, der menschenfreundlichere Gott, wächst oft mit seinem Reittier, dem Raubvogel Garuḍa, zu einer schreckerregenden Gruppe zusammen — besonders auf den Darstellungen des Inselarchipels.

Auch der Buddhismus schafft, getrieben vom Inhaltlichen — neben den schon erwähnten dämonenhaft verzerrten Nebenfiguren — Zentralgestalten, die unbekümmert um ästhetische Harmonie und regelmäßige Schönheit ge-

bildet sind. — So wird Buddha selbst auch dargestellt: dasitzend als ein fleischloses Skelett als Symbol seiner übermenschlichen Kraft der Askese (Śramaṇa-Gautama [Buddha] von Lahore), und so wird z. B. bei den siamesischen Buddhas ebenso wie bei dem Śākya-Buddha, Dyn. Yüan (Sirén, Sculpture Chinoise Taf. 620) und bei fast allen pratyeka-Buddhas des Mahāyāna wie den chinesischen Lohan, die Augenbrauen- und Stirnpartie oder auch die Mundpartie übermäßig ausgebildet oder krampfhaft verzogen dargestellt, zum Ausdruck fanatischer Denkanstrengung in der Konzentration. — Im Jainismus wird der Ausdruck beängstigender, konzentrierter, von innen heraus funkelnder Kraft noch unterstrichen dadurch, daß in den Körper der Tīrthaṃkaras wahllos, ohne Rücksicht auf die dadurch gebrochenen und gestörten Körperlinien große, unheimlich funkelnde Riesensteine eingelegt werden (s. die Kultbilder im Neminātha-Tempel auf dem Mount Ābū).

All diese Gestalten sind Ausdruck übersteigerter Vitalität, ein utrierter Ausdruck, der sich mit den Gesetzen harmonischer Formwirkung der Ästhetik kaum vereinbaren läßt, sondern lediglich bestimmt ist, inhaltliche Wirkungen hervorzubringen.

Auch diejenige Buddhagestalt, die als Symbol des inhaltlich-innerlichen Gleichmaßes („mittlerer Weg zwischen den Extremen") in der Gesamtkomposition harmonisch-ästhetisch — als *inhaltlich* bedingte Wirkung! — erscheint, ist nicht frei von unästhetisch anmutenden Einzelheiten der Darstellung, sobald diese aus inhaltlichen Gründen gefordert werden: So sehen wir auch an diesem „mittleren Weg" — Buddha Auswüchse zwischen Brauen und auf dem Scheitel, so die unnatürlich langen Ohren, so auch gelegentlich den dicken Bauch, damit die Symbole der übermenschlichen Einsicht, vornehmer Herkunft und Beschaulichkeit sinnfällig werden.

Ein weiteres Ausdrucksmittel, das die ästhetische Wirkung außer acht läßt, ist die *Über-Proportion:* inhaltliche Größe, überragende Stellung an und für sich oder in bezug auf Nebenfiguren drückt sich im Kunstwerk durch übermäßige Proportion der Figur aus [1].

Auch das Mittel der *Wiederholung* (z. B. in der Architektur: die Reihen von Fenstern und in der Plastik: die Reihen der Statuen) zum Zweck der Betonung

[1] Die Verschiedenheit der Proportion ist nicht etwa im Sinne der Perspektive zu betrachten, denn 1. ist die Gestalt der Hauptfigur über das perspektivische Maß hinaus vergrößert und 2. brauchen die Größenverhältnisse der Gestalten sich nicht zu decken mit unseren durch Vorder- und Hintergrund bedingten Maßen. Das *Hintereinander* von Figuren wird überhaupt nicht zum Ausdruck gebracht, sie werden, ohne sich gegenseitig zu überschneiden, *neben*einander gesetzt, d. h. sie werden entsprechend der Gesamtweltanschauung nicht *unter*geordnet unter ein organisch-ästhetisches Prinzip. Nicht ein Nichtkennen oder ein Nichtkönnen liegt hier vor, denn auch, als man z. B. in Indien und China von Europa her die Perspektive übernommen hatte, kehrte man später wieder zur nichtperspektivischen Behandlung der Flächen zurück, ein Zeichen dafür, daß jene Art der Darstellung östlicher Weltanschauung nicht entspricht.

und Einprägung wird in einer Weise angewandt, daß von einer ästhetischen Wirkung, wenigstens in westlichem Sinne, nicht immer mehr die Rede sein kann (phantasielos anmutende Monotonie).

Ferner wird im indischen Kunstwerk bewußt und gewollt gegen eine andere rein ästhetische Forderung verstoßen: Unter der Fülle des Inhaltlichen wird die Darstellung uneinheitlich und unübersichtlich. Mensch, Tier und Pflanze von jeder Form und jeder Art wirbeln als Abbild der überreichen Naturfülle auf indischem Schichtenrelief durcheinander. — Ebenso bietet der innere Kultraum des Tempels ein unübersichtliches und unruhvolles Bild. Die Pfeiler mit dem Reichtum ihrer Ausziselierung lenken den Blick auf sich und absorbieren so schon die Aufmerksamkeit, bevor das Auge das im Hintergrund befindliche Kultbild erreicht. Aber auch dann noch erfolgt eine weitere Zersplitterung der Konzentration durch die Fülle, die das Kultbild selbst bietet. Meist findet sich eine *Gruppe* von Kultbildern und innerhalb dieser Gruppe noch eine Fülle von Gestalten, die in ihrer Bewegtheit die Aufmerksamkeit zerstreuen. Das Ganze ist eben gedacht als ein Abbild der Natur in der Fülle und Mannigfaltigkeit ihrer Formungen; durch diesen über das Vorliegende hinausgreifenden Zweck bietet das Kunstwerk keine durch Konzentration und Übersichtlichkeit ästhetisch wirkende Einheit.

Neben diesen die ästhetische Wirkung oft beeinträchtigenden Notwendigkeiten des inhaltlichen Ausbaues mag auch manchmal inhaltliches Bedürfnis mit dem ästhetischen sich so nah berühren, daß man — westlich betrachtet — diese *inhaltlichen* Zweckformen als *ästhetische Selbst*zwecke ansieht. Man denke an die nur in geringen Abwandlungen (Verjüngungen, Überdachungen) von Süd- bis Nordindien immer wiederkehrende Sarkophagform der Tempel und der Tempelhohlformen (Gopura), die an ihren rechteckigen großen Wandflächen günstigsten Platz bietet für abwechslungsreichen Reliefschmuck. — Aber erst einmal ist diese Tempelform, ebenso wie die runde Stüpaform, ursprünglich entstanden aus einem religiösen Zweck: auch sie diente zunächst wohl als Reliquienbehälter und wurde später erst in die entsprechende Größe eines Volltempels übersetzt, und zweitens hat sich diese ästhetische Möglichkeit zu künstlerisch reichen Reliefs nur deshalb entwickeln können, weil sie auch noch einem anderen *religiösen* Bedürfnis entgegenkam: ein Teil des indischen Gottesdienstes besteht in der intensiven Schau des Einzelbildes des Gottes oder besser — um sich das weltanschaulich religiöse *All*gefühl immer zu vergegenwärtigen — in der Schau mehrerer göttlicher Ausdrucksformen nebeneinander, wie sie sich eben in langen Reihen folgend an den Außenseiten des Tempels dem Auge bieten.

Aus dem gleichen religiösen Zweckbedürfnis entwickeln sich auch andere architektonische Einzelheiten mit besonderer Sorgfalt und Kunstfertigkeit, so die breiten Treppenanlagen mit ihren kühn geschwungenen Geländern und kunstvollen Treppenabsätzen, den sogenannten Mondsteinen, die dem Zweck dienen, eine möglichst große Menge in religiöser Schau an den Tempel heran-

zulassen oder herabzuführen zum Badeteich, der im hinduistischen Kult eine bedeutsame Rolle spielt.

Das Kultbedürfnis schafft sich seine Formen. Das Umwandeln des Tempels, die Schau der an der Außenseite angebrachten Götterbilder ist schon ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes, und so tritt der Innenraum an Bedeutung zurück. Er ist verhältnismäßig klein, schwer zugänglich (der Eingang ist nur wenig in der Gesamtfassade betont) und unübersichtlich. Dazu wird der Innenraum nur von einer Seite her beleuchtet: Eingang und Fenster liegen nur an *einer* Wand. Man findet sogar Tempel, bei denen der Innenraum, trotzdem technisch die Möglichkeit dazu gegeben war, aus dem massiven Stein nicht ausgehoben, nicht ausgebaut ist (einzelne Monoliththempel[1] und Gopuras).

Zusammenfassend: Nirgends können wir die von Europa her uns geläufigen Maßstäbe des rein Künstlerischen und Ästhetischen als entscheidend auf indische Kunst anwenden; ästhetische Wirkungen können sich nur als sekundäres Nebenresultat ergeben.

Aber die Verschiedenheit indischer Kunstauffassung gegenüber westlicher geht noch weiter: Der Begriff des *Kunst-Werks* hat auch deshalb in Indien keine Geltung, weil es eben nicht als *künstliches* Werk, als Menschenwerk gewürdigt wird, als für sich bestehende und zu bewertende Eigenschöpfung, sondern sein Wert fällt tatsächlich zusammen mit dem Wert seines *Inhalts*, mit dem Wert des Dargestellten. *Ab*bild und *Ur*bild werden identifiziert. Jede Einzeldarstellung *wird* zu dem nachgebildeten Einzel-Urbild, jeder Tempelkomplex als Mikrokosmos dient zur Veranschaulichung und Erfassung des Makrokosmos und bedarf deshalb makrokosmischer Inhaltsfülle.

Nicht nur in der Frühzeit indischen Denkens, sondern durch alle Entwicklungsstadien hindurch behält — wie in fast allen Disziplinen indischen Geistes — auch und gerade in der bildenden Kunst die *Magie* ihre unerschütterte Bedeutung.

Aus diesen Gesichtspunkten heraus werden in den Tempelkomplex hineingezogen natürliche Felsbildungen, Strecken des Urwaldbodens mit üppigen Sträuchern und Bäumen, und auch zur Vervollständigung des Landschaftsbildes werden Teiche angelegt. — Damit auch nicht die *Tierwelt* in der Abbildung der Gesamtnatur fehle, werden Affen und Schlangen im Tempelbezirk gehalten und anderen Tieren, nicht allein nur dem heiligen Rind, der Zugang nicht verwehrt. — An Stelle der lebenden Tiere werden aber auch steinerne Abbilder von Elefanten, Affen, Rindern usw. in die Tempelanlage hineingesetzt und nicht nur in stilisierter, dem Tempelbau angepaßter Darstellungsweise, wie z. B. als Nandi-Stier in der Tempelvorhalle des Śiva-Heiligtums oder als Eingangshüter neben den dämonenhaften Türhütern, sondern auf dem Sande frei

[1] Andererseits ist der Innenraum in den unterirdischen Caityas-Höhlentempeln manchmal weitläufig, zum Zwecke des Umwandelns des Kultgegenstands (des stūpa), entsprechend einem oberirdischen Prozessionsweg zur Außenschau.

verstreut, in anscheinend willkürlicher Bewegung, werden die steinernen Tierbilder zur Vervollkommnung des mikrokosmischen Weltbildes verwandt. — Aus diesem Gedanken heraus, daß von Menschenhand geschaffenes Kunstwerk möglichst einzureihen ist in den makrokosmischen Zusammenhang der Natur, nutzt man beim Bau der Tempel auch die natürlichen Gegebenheiten in anderem Maße als in anderen Ländern gleichsam aus weltanschaulichem, nicht nur technischem Bedürfnis aus. So verwendet man vorzüglich unterirdische Höhlen und Grotten, man benützt Monolithen in ihrer willkürlichen, natürlichen Lage und verschiedenartigen, oft unharmonischen Größenverhältnissen, z. B. in Māmallapuram, oder man gräbt in das Felsmassiv wie beim Kailāsa-Tempel in Ellura, nur wenige erforderliche Höhlungen ein und nimmt nur die notwendigsten Glättungen an den Wänden zum Anbringen der Reliefornamente vor. Man beläßt also möglichst ein Stück Natur. — Man verzichtet manchmal auch ganz auf das weitere Umwerk eines Tempels und setzt das Kultbild freistehend hinein in den Urwald (so bei einem Teil der ceylonesischen Buddhas und etwa auch beim liegenden Riesenbuddha von Pegu), oder man wendet noch eine andere Art der Wahrung des *Zusammenhangs zwischen Kultbild und Natur* an: Das Kultbild wird eingefügt als Halbkörper in die Felswand. So wird z. B. der Oberkörper und Unterkörper frei gelöst, während der Leib vom ungeformten Felsen gebildet wird, oder man haut nur einen riesenhaften Oberkörper heraus aus einer Felswand, beläßt den gesamten Unterkörper als Stück der Felswand.

Deutlicher noch als in der Architektur tritt das *magische* Element in indischer Plastik hervor. Wenn schon der Name des Gottes eine aus ihm herausgesetzte Wesenheit ist, so ist das in noch höherem Maße der Fall bei seinem *körperlichen* Abbild. Das Götterbild ist in der Tat der Gott selbst und jede Änderung des Bildes in Schmuck, Haltung, Proportion oder in der Reihenfolge der Attribute, die er in den Armen hält, ändert das Wesen, den Aspekt des Gottes, resp. des Bodhisattva oder des Tīrthaṃkara.

Unsere bis hierher geführten Betrachtungen zeigten die prinzipiell andere Stellung, die das Kunstwerk an sich in indischer Weltanschauung einnimmt. Gehen wir nun dazu über, auf die *inhaltlichen Leitmotive* hinzuweisen, die indische Kunst befruchten und westliches künstlerisches Schaffen geradezu hemmen würden. Das *Prinzip des Überindividuellen* ist es, was uns in erster Linie in indischer Plastik als Leitmotiv entgegentritt. Wie schon beim Subjekt des Kunstwerks, im Schaffen des Künstlers, das individuelle Moment in den Hintergrund trat gegenüber *allgemein* gültigen Gesetzen und Regeln, so sind auch die Objekte der Darstellung über-individuell, entweder typisch oder zu Trägern von allgemein weltanschaulichen Ideen geworden. — Sie werden auch dadurch ihrer Individualität beraubt, daß man sie nicht scharf abgrenzt und heraushebt gegenüber anderen Teilen des Kosmos: Götter, Dämonen, Menschen, Tiere, Pflanzen sind keine scharf gesonderten Einzelindividuen und Einzelgattungen, sondern bilden ein untrennbares Ganzes.

Charakteristisch für die Stellung der indischen Kunst gegenüber der Einzelgestalt ist die Entwicklung des Buddhabildes. Der frühe Buddhismus kennt überhaupt kein Buddhabild. Entweder ist, statt in den Mittelpunkt der Reliefdarstellung eine Gestalt zu setzen, dieser hauptsächlichste Blickpunkt ausgespart, aber unterstrichen durch die auf beiden Seiten sich auf ihn zu bewegenden Gruppen der Verehrer. — Oder aber die Buddhagestalt selbst wird durch ein anschauliches, ihr eigentümliches Symbol ersetzt, entweder durch einen Gegenstand, der an ein Hauptereignis aus Buddhas *Leben* erinnert (Bodhibaum der Erleuchtung, Almosenschale des Bettelgangs, Stūpa = Reliquienbehälter seiner sterblichen Überreste), oder durch ein Symbol seiner *Wirksamkeit* (Rad der Lehre, Fußspur seines Erdenwandels). — Selbst als man unter fremdem Einfluß die Buddhagestalt personifiziert zur Darstellung brachte, entkleidete man sie ihrer Isolierung entweder dadurch, daß man viele Buddhagestalten nach dem indischen weltanschaulichen Prinzip der Wiederholung reihenweise, Nische an Nische aneinander stellte oder neben dieser formalen eine inhaltliche Aufhebung der isolierten Einmaligkeit versuchte. Man bildete dann nicht den Buddha im individuellen Moment seines historischen Lebens, sondern in den fortlaufenden Reihen der *Vorgeburts*legenden, oder man gesellte — auch hier dem Beispiel der erzählenden Literatur folgend — zum Buddha Begleitfiguren im Gruppenbild (Dualitäts-, Trinitäts-, Pluralitätsdarstellungen): Buddha erscheint umgeben von Laienanhängern, Welthütern, Bodhisattvas und Arhats, die — besonders die als künftige Buddhas vorgestellten Bodhisattvas — auch in der Darstellung nur geringe Abweichungen in Kleidung und Schmuck gegenüber der Hauptgestalt aufweisen; und auch diese geringen Darstellungsunterschiede verschwimmen in der späteren buddhistischen Ikonographie immer mehr, besonders in der Kunst des Mahāyāna, wo der Buddha selbst auch im religiösen Empfinden hinter der Gestalt der Bodhisattvas Avalokiteśvara, Kuan-yin, Maitreya usw. zurücktritt.

Auch Einzelheiten der künstlerischen Darstellung werden dazu benutzt, die Isoliertheit der Buddhagestalt aufzuheben. *Jedwede Einzelform, Haltung und Bewegung, selbst die Behandlung des Gewandes, Schmuckes, Heiligenscheins, Sockels usw. kann in Indien und in den von Indien beeinflußten Ausbreitungsgebieten des Buddhismus zum Bedeutungsträger einer weltanschaulichen überindividuellen Idee werden, die erst die dargestellte Figur in den gewünschten Blickwinkel rückt.*

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Umwandlung der hellenistisch beeinflußten Buddhagestalten des Gandhāra-Gebietes in indischer und ostasiatischer Kunst zu betrachten. Die griechisch aufrechtstehende Figur, die in wohlgefälliger, in sich abgeschlossener Harmonie isoliert dasteht, eingehüllt in das die vertikale Linie noch unterstreichende Faltengewand, konnte so nicht in indisch-buddhistischer Weltanschauung heimisch werden. Die scharfe senkrechte Durchkreuzung der Blickebene durch eine *einzelne* Figur und so Loslösung von der Umgebung, wie es bei der isoliert *stehenden* Figur der Fall ist,

ist für indisches Gefühl der weltanschaulichen Einreihung widersprechend und deshalb auch eine seltene Stellung beim indischen Kultbild. — Auch die horizontal *liegende* Buddhafigur — wie wir sie im Gandhāra-Gebiet des öfteren in der Nirvāṇadarstellung finden, hat nicht recht weiter in den Süden Indiens vordringen können, trotzdem diese Lage der Buddhafigur zum Ausdruck des buddhistischen Hauptdogmas des Nirvāṇa eigentlich die gegebene wäre. Betrachten wir aber diese *liegenden* Gandhāra-Buddhas genauer, so sehen wir, daß sie meist eigentlich nur um 90° gedrehte *stehende* Figuren sind, denn sie behalten alle Starrheit und Straffheit der Muskeln bei, die in griechischer Kunst als Ausdruck der δεινότης, der Selbstgesetzlichkeit und Individualbewußtheit des Menschen, berechtigt ist. Nirvāṇa-Ruhe aber heißt: Entspannung der Muskeln, Lösung der Straffheit, Zurücksinken in den Urgrund, sich Eins-fühlen mit dem All. — Dem indischen Nirvāṇa-Gedanken adäquat erscheinen mehr fast diejenigen liegenden Gestalten, wie sie der *Hinduismus* weiter ausgebildet hat, etwa in der Darstellung des Viṣṇu, wenn er ruhend auf der Weltschlange seine Gestalt in ihrer selbstverständlichen Gelöstheit dem Untergrunde anschmiegt und so, durch selbstsichere Ruhe eine Beherrschung im indischen Sinne (rājalīlā = Königsstellung) veranschaulicht. — Nur die *sitzende* Buddhagestalt, in der „Lotos"-Stellung des geschlossenen Körperkreises (padmāsana), die Meditation und Konzentration ausdrückt, ist diejenige Gandhāra-Figur, die fruchtbringend für den indischen Gedankenkreis werden konnte; sie ist aber gleichsam schon ein Kompromiß zwischen Westen und Osten: Um die auf *indische* Art sitzende Figur ist hier das *griechisch* fallende Faltengewand gelegt. Indien bildet vorzüglich diesen sitzenden Typ des Buddha aus, verzichtet aber weiterhin auf die griechische Umhüllung meist ganz und stellt den Körper als Stück Natur wieder unverhüllt in die Gesamtnatur hinein (z. B. der Buddha von Anurādhapura auf Ceylon). Dabei wird die übermäßig breite Schulterlinie stark betont, sie bildet als Horizontale die Parallele zum Untergrund, so daß die Figur nicht herausragt, sondern sich einschiebt in die Umgebung. — Die isolierende, selbstgefällige δεινότης wird noch dadurch weiter aufgehoben, daß die Umwelt, wie durch die nebengeordneten Begleitfiguren in der Bild*gruppe*, auch in der *Einzel*darstellung — Weltanschauung symbolisierend, die Isoliertheit aufhebend — sich von allen Seiten an die Figur herandrängt.

So kriecht gleichsam vom Sitzsockel aus das Figural- und Pflanzenornament zur Buddhafigur herauf und umklammert sie; so wirkt vor allem auch die, meist nicht nur den Kopf, sondern die Gesamtgestalt umgebende Aureole, deren reicher formaler und personaler Schmuck die Aufmerksamkeit ablenkt von der isolierten Figur, diese gleichsam in sich hineinsaugt (siehe z. B. den Buddha von Sārnāth und fast alle ostasiatischen Buddhadarstellungen) [1].

[1] Die symbolische Bedeutung der Aureole in indischer und ostasiatischer Kunst bedürfte einer eingehenden gesonderten Behandlung. Der Heiligenschein — hier besonders ausgebildet und vervielfältigt — lenkt dermaßen die Aufmerksamkeit auf sich, daß er sich als

Ein weiteres Mittel, das Indien erfand, um die Isolierung der Buddhafigur aufzuheben, ist noch die Vervielfältigung der einen Buddhagestalt in Nischenreihen neben- und übereinander, die bis zu einer derartigen Häufung gesteigert wurde, daß manche Felswände — besonders auch im chinesischen Einflußgebiet

---

vorzüglicher Bedeutungsträger in den Vordergrund schiebt, beachtet werden will. Die schlichteste Ausgestaltung, der kreisförmige Strahlenkranz, das *allgemeine* orientalische Symbol der Licht- und Sonnengötter, formt sich zur Prunkaureole — manchmal auch symbolisch ausgestaltet als Rad (s. z. B. Buddhist Monuments in China ed. Tokiwa . . . V, Taf. 25, 26, 27) — in der Darstellung östlicher mahāyānistischer menschlich-göttlicher Hierarchen. — Daneben aber nimmt die Aureole — in Anlehnung an weltanschauliche Leitgedanken der nahen Gemeinschaft von Mensch (Gott), Tier und Pflanze — die Form einer einhüllenden *tierischen* und *pflanzlichen* Schutzhülle an. So finden wir — folgend der Legende von dem den Buddha vor Wetterunbill schützenden Schlangenkönig Mucilinda — Buddha überdeckt von dem als Schlangenhaube geformten Heiligenschein (Hinduistische Darstellungen zeigen den Gott Śiva in einer Schutzhülle aus Elephantenhaut; siehe den Siva von Perūr bei Coomaraswamy, „Ind. u. Indones. Kunst" Abb. 248 u. Erklärung hierzu S. 274). — Ebenso gestaltet sich unter symbolisch weltanschaulichem Zwang der Heiligenschein in Indien und Ostasien um zu einer *pflanzlichen* Schutzhülle. Die Aureole nimmt die Form eines ovalen, oben zugespitzten Lotos- oder Bodhiblattes an. Deutlich erkennbar sind innerhalb der Aureolenfläche Blattäderungen (z. B. bei verschiedenen chines. Bodhisattvadarstellungen Buddh. Monum. III, Taf. 131, 132 Bild 1 und viele andere). — Die Blattaderung wird zum hohlen Adernetz an einigen Aureolen herausgehoben (siehe z. B. bei dem Heiligenschein des Maitreya-Bodhisattva, Nord-Wei im Katalog der chines. Ausstellung Berlin 1929 Abb. 245 und Cohn, Kunst d. Ostens IV, Taf. 7). — Fraglich erscheint, ob die als Flammenkränze gedeuteten Aufsätze auf diesen Blattaureolen nicht auch nur weitere skelettierte Blätter sind (z. B. im genannten Katalog Abb. Nr. 249). Die Parallele zu den hinduistischen Śivadarstellungen braucht nicht eindeutig auf einen *Flammen*nimbus zu führen. Neben dem tanzenden Śiva in Flammen seines Vernichtungswerks (wieder die Aureole verwandt zur inhaltlichen Illustrierung!) finden wir selbst Śiva auch in anderer, die Verbundenheit von Mensch (Gott) und sonstiger Kreatur symbolisierenden Aureole, wie obiges Beispiel beweist. — Auch der kreisrunde Heiligenschein wird zur vegetativen Form umgestaltet. Er wird ausgearbeitet zu einer mit deutlich sichtbaren Einzelblütenblättern auseinandergebreiteten Lotusblüte (siehe z. B. gen. chines. Katalog Abb. 257). — Selbst zur Stelengröße erweitert sich diese Blattform; es wird hierbei oft, der natürlichen Schwingung und Biegung eines Blattes entsprechend — verwunderlicherweise für eine Steinsäule! — die Stele gekrümmt, konvex ausgebildet (siehe z. B. chines. Katalog Abb. 1156). — Wie zur Stele erhöht, wird diese Blatthülle auch noch zur Nische vertieft. Aus dieser Herkunft aus einer umhüllenden Blattaureole erklärt sich auch die sonst unverständliche Form des in der Mitte zugespitzten Nischenbogens; es ist hier eben noch die charakteristische Zuspitzung des *Blattes* bewahrt (man betrachte daraufhin z. B. die Nischenbilder in Buddh. Monum. III, Taf. 39 B. 1, III, Taf. 56, IV, Taf. 61, IV, Taf. 79 B. 1 u. 2 und V, Taf. 76 B. 2). — Aureole, Stele, Nische heben nicht nur *formal* die Isolierung der menschlichen Figur auf, sondern betonen auch *symbolisch* durch ihre Bildung als Tierhaut und Pflanzenblüte und Blatt die Zusammengehörigkeit von Mensch, Tier, Pflanze.

des indischen Buddhismus — geradezu aufgelöst erscheinen in lauter Nischengruppen, im Überblick einer vollständig mit Medaillons belegten Wand gleichen.

Ostasien seinerseits, besonders China, hat daneben einen anderen, aber auch weltanschaulich bedingten Weg gefunden, gegenüber dem Fremdkörper griechischer Individualgestaltung, seine weltanschauliche Einreihung des menschlichen Einzelindividuums zum Ausdruck zu bringen. Die frühen Figuren der Wei-Zeit zeigen allerdings noch stärker als indische Buddhaplastik hellenistischen Charakter (wohl erklärlich daraus, daß zwei Wege vom Zentrum der Diadochenreiche nach China führen: einerseits der indirekte Weg über Indien, andererseits der direkte Landweg von Zentralasien aus) — aber diese in griechische Falten gehüllten Buddhafiguren Chinas haben die in sich selbstsichere Geschlossenheit der Griechen irgendwie schon weicher gestaltet, mehr ins Meditative gelöst (z. B. Katal. d. chines. Ausstell. 1929, Abb. Nr. 241 u. 242).

Bemerkenswerterweise ist aber nun auch dieses künstlerische Ausdrucksmittel des griechischen Gewandes zu weltanschaulich *symbolhaftem* Zwecke umgestaltet. Die Falten umhüllen nicht nur den Körper der einzelnen stehenden Figur, sondern sie spreizen sich strahlenhaft in die Weite schwingend, so daß der Blick über die Einzelfigur hinaus den Strahlen nach außen hin ins Unbegrenzte folgt (Weizeit-Bronze- und Kalkstein-Buddhas und Bodhisattvas, z. B. Katal. l. l. Nr. 248 und 246). — Oder aber die Falten des Gewandes umgeben die Figur selbst in unruhvoller, in sich zurücklaufender Bewegung: die Figur als Bewegungsträger z. B. Sirén, Sculpt. Chin. Taf. 136). — Oder: die Falten fließen vom Körper herab, hinunter in den Sockel, so daß die Isolierung der Figur und des Sockels aufgehoben wird (z. B. Cohn, Kunst d. Ostens XI, Taf. 20, 51 und chines. Katal. Nr. 488 und 285, 256). — Sie gestalten sich am unteren Saume in blättergleicher Kurve; die Lotosblume, auf der der Buddha sitzt, trennt sich nicht sichtlich von der Buddhagestalt selbst, die gleichsam so aus dem vegetativen Urgrund herauswächst (z. B. Cohn, l. l. XI, Taf. 90, 86 und chines. Katal. Nr. 283). — Oder ferner: die Falten tropfen in steinartiger Erstarrung herunter von der Figur in den tragenden Fels, auf dem der Buddha sitzt, gleichsam ein Stück von diesem (die chines. Darstellung liebt später dies Symbol, den Buddha (resp. Bodhisattva) auf starrem Fels am fließenden Gewässer darzustellen als Symbol der starren und der kontinuierlichen Ewigkeit (z. B. die Kuan-yin aus der Ming-Zeit Cohn, l. l. IV, Taf. 114 f.). — Und weiter: aus der Behandlung des Faltengewandes mag man auch noch eine andere Ausbildung des buddhistischen Gedankens symbolhaft herauslesen: nämlich die asketische Gewappnetheit gegen äußere Eindrücke. Man betrachte z. B. den Buddha aus Wu-an Hsien (Buddh. Monum. III, Taf. 90), den man gleichsam als einen „Ritter" Buddha ansprechen möchte, eingepanzert in Falten, wohl geeignet vom japanischen, kriegerischen Samurai-Adel übernommen zu werden. — Und endlich: die Falten, die ursprünglich im harmonischen Gleichmaß des isolierenden griechischen Gewandes herabfließen, bauschen sich zu prunkenden Schleppfalten und bezeichnen so zusammen mit der immer prächtiger gewordenen

Aureole des Hauptes und des Leibes den Träger als hierarchischen Prunkfürsten östlichen Kirchenpompes (z. B. gewisse Buddha der Han-Tangzeit, auch im japan. Einflußgebiet: Cohn l. l. XI, Taf. 35). — Aber diese Falten verflüchtigen sich auch rauch- und wolkenhaft, und heben so die Buddhafigur leicht hinauf in visionäre Höhen (z. B. Cohn l. l. IV, Taf. 105, 97 und Buddh. Monum. V, Taf. 112). — Die Falten hüllen die Gestalt auch ein in die dunklen verschwimmenden düsteren Wolken tantrischer Vision (z. B. die Lohan des Berliner Museums und im genannten Katal. Nr. 478/9 und 280).

Auch China sucht also in formalen Einzelheiten der Darstellung die Illustrierungsmöglichkeit weltanschaulicher Gedanken; und zwar sucht auch China, gleich Indien, vorzüglich Mittel, die Isolierung der Figur aufzuheben, Beziehungen zur Umwelt herzustellen. Bezeichnenderweise benutzt China aber vorzüglich zur gleichen These einen entgegengesetzten formalen Weg: In Indien wird die Buddhagestalt aus ihrer unnatürlichen Isolierung nur stets so befreit, daß die *Umwelt* vom Sockel, von der Aureole aus mit ihrer ornamentalen und figuralen Fülle in die isolierte Figur *eindringt*; China bildet daneben auch noch seinen eigenen Weg aus, indem hier die *Figur* durch ihr übergreifendes Faltengewand die Verbindung mit der Umwelt herstellt, *sich in die Umwelt erweitert*.

Entsprechend wie die buddhistische, verfährt auch die jinistische Kunst, indem sie die Isolierung des Jina aufhebt durch die Darstellung der anderen 24 Tīrthaṃkaras *neben* dem Jina. Ebenso ließen sich auch hier an der isolierten Figur analoge, die Isolierung aufhebende oder einschränkende Tendenzen im einzelnen nachweisen.

In der hinduistischen Kunst finden wir in gleicher Weise das Bestreben, das Göttliche in einer überpersönlichen, nicht individuell isolierenden Verkörperung darzustellen. Allerdings tritt diese a-personale Tendenz im Hinduismus zu anderen Entwicklungsperioden der religiösen Gestaltung wie im Buddhismus und Jinismus hervor. Denn weniger in der *Früh*zeit, so weit man sie übersehen kann, als gerade in der *Spät*zeit werden hier apersonale Symbole gegeben zum Ausdruck des Göttlichen. Im späteren Hinduismus wird z. B. in seinem Aspekt als göttliche Vitalität und Fruchtbarkeit Gott Śiva, ebenso oft wie in paariger Darstellung mit seiner Śakti, auch nur symbolisiert durch das Zeichen des liṅgam, des Phallus, und dementsprechend werden seine weiblichen Śaktis in den tantrischen Sekten heute noch unter dem Zeichen der Yoni, des Mutterschoßes, verehrt. Diese Darstellungen sind insofern noch als persönlich anzusehen, als die Symbole der Vitalität durch die entsprechenden Körperteile des Gottes veranschaulicht werden. — Daneben aber existieren auch, besonders in den heutigen tantrischen Sekten, Gestaltungen des Göttlichen unter völlig unpersönlichen geometrischen Gebilden, rein linearen Zeichnungen von Dreiecken, Sechsecken usw. (vgl. H. Zimmer, Kunstform und Yoga S. 101 ff.).

Während man aber im Früh-Buddhismus absichtlich und ausdrücklich nichts

Bildhaftes, Persönliches verewigen will (vgl. Buddhas Abschieds-Worte: die Lehre und die Ordnung . . . die allein ist euer Meister, wenn ich hingegangen bin!) liegt bei dieser hinduistischen Symboldarstellung nur eine Umformung der persönlichen Vorstellung vor: sie wird ins Innere des Beschauers hineinverlegt. Die geometrischen Linien sind sozusagen nur eine Hilfskonstruktion oder ein mnemotechnisches Hilfsmittel, an dessen Hand sich der Beschauer die einzelnen Wesenszüge des Gottes vergegenwärtigt und so das göttliche Bild Zug für Zug in seinem Innern aufbaut. — Ersichtlich ist aber gerade in diesem Falle im besonderen, daß die Kunst religiöse Zweckform ist: das graphisch Dargestellte, die Linien, gewinnen erst durch etwas *außer* ihnen Liegendes ihre eigentliche Bedeutung, ihren Inhalt.

Erwähnenswert ist daneben aber noch die Hypothese von Coomaraswamy, „Indische Kunst" S. 45 ff., daß man vielleicht auch im Hinduismus, ähnlich wie im Frühbuddhismus, eine Frühform der Darstellung des Gottes durch ein auf Grund der *Legende* mit ihm verbundenes *Sach*symbol anzunehmen hat. Aus der Verbundenheit und Durcheinander — Ersetzbarkeit von Pflanze, Tier, Mensch resp. Gott wäre z. B. die ursprüngliche Brahmādarstellung ausschließlich nur unter dem Symbol des Lotos gewesen und später erst sei dieses ehemals *alleinige* Darstellungsmittel zum Attribut seiner personifizierten Gestalt herabgedrückt. — Unter allen Umständen sehen wir aber auch im Hinduismus die künstlerische Darstellung abhängig vom rein Inhaltlichen, vom Religiös-weltanschaulichen.

Aber auch noch andere Eigentümlichkeiten der indischen Plastik und Architektur lassen sich aus der religiös-weltanschaulichen Forderung der Unpersönlichkeit — der Unisoliertheit des darzustellenden Stoffes — erklären und zwar Eigentümlichkeiten, die in ihrem Endresultat statt hemmend, gerade besonders befruchtend auf künstlerisches Schaffen wirken. Die Verbundenheit von Mensch-, Tier- und Pflanzendarstellungen schafft die Lebendigkeit in der Gesamtanlage des Tempelkomplexes; bei allen Massendarstellungen der Plastik und auch bei den wenigen uns erhaltenen Proben früher Malerei entsteht so der unvergleichliche Formenreichtum, die auffallend glückliche Naturbeobachtung und -Wiedergabe (man betrachte die gesamten indischen Reliefs und z. B. die Freskenmalerei von Ajanta).

Sie sind künstlerische Niederschläge des Gefühls der Naturverbundenheit und des daraus resultierenden Dogmas von der prinzipiellen Gleichartigkeit aller Gestaltungen. — Und die hiermit zusammenhängende Lehre von der Vertauschbarkeit der Erscheinungsformen wirkt sogar im höchsten Maße künstlerisch befruchtend auf die literarische, und so auch auf die bildende Phantasie: immer aufs Neue ersinnt man Darstellungen von Vorgeburtslegenden Buddhas und von Wiederverkörperungen des hinduistischen Gottes Viṣṇu.

Doch nicht nur die Gleichwertigkeit von Mensch und Tier findet in indischer Kunst ihren Ausdruck, sondern gelegentlich steigert sich das Dogma und so auch sein künstlerischer Niederschlag zur *Über*wertigkeit des Tieres gegenüber

dem Menschen. Hierbei ergeben sich als Sekundäres sowohl ästhetische, als auch dem widersprechende Formen.

So z. B. betrachte man die Pfeilerreihen in der Tempelhalle von Velur, wo der Reiter unproportioniert klein, zusammengedrückt wirkt gegenüber dem im prachtvollen Ungestüm dargestellten Pferde, oder man denke an die riesenhaften Tierpfeiler und -friese (z. B. in Konarak, Madura, Srirangam), wo neben den Prachtgestalten von Elefanten, Tigern, Pferden entweder die Menschengestalt ganz fehlt oder inhaltlich und künstlerisch unterwertig gegenüber dem Tier behandelt ist.

Die Überwertigkeit des Gottes, ausgedrückt auch in der Größenproportion, gegenüber dem Menschen kann mindestens ebensogut zum Ausdruck gebracht werden, wenn der Gott sich in *Tier*gestalt, statt in *menschlicher* manifestiert. Die Überlegenheit des Gottes in Tiergestalt ist z. B. dargestellt in dem riesenhaften Eber (Viṣṇu) von Udayagiri in Gwalior, dessen Oberkörper allein schon drei Horizontalschichten von Menschlein überragt. — Zugunsten der tierischen Vitalität verschiebt sich auch die Proportion bei einzelnen Zusammensetzungen von Mensch- und Tierfiguren. So bei der oft wiederholten Darstellung des Gottes Gaṇeśa, bei der die tierischen Körperteile übergroß und liebevoll ausgeführt hervortreten: der riesenhafte Elefantenkopf und die riesenhaften Beinsäulen (besonders glücklich zum Ausdruck gekommen bei einem javanischen Gaṇeśa des 13. Jahrh.).

Der Hauptinhalt indischer Kunst ist also der Gedanke der Überwindung der isolierten Individualität: Überwindung einmal durch Steigerung bis zum Überindividuellen, als Symbolträger einer unpersönlichen Idee, Überwindung andererseits durch die Anerkennung der Gleichwertigkeit aller Gestaltungsformen Gott, Mensch, Tier und Pflanze. *Diese Gedanken bringt indische Kunst zum Ausdruck mit ästhetischer Wirkung als sich einstellendes oder ausbleibendes Nebenprodukt.*

Indische Kunst ist eben allezeit Träger der Weltanschauung, niemals Selbstzweck.

ZUR METHODISCHEN BETRACHTUNG INDISCHER KUNST[1].

Coomaraswamy gibt zum ersten Male auf verhältnismäßig geringem Raum eine ganz umfassende Darstellung der indischen nebst der indonesischen Kunst. Er ist in doppelter Hinsicht zu diesem großen Unternehmen prädestiniert: einerseits weil er als geborener Inder blutmäßig und durch eigene Erfahrung mit dem dargebotenen Anschauungsmaterial verwachsen ist, andererseits aber auch deshalb, weil er an westlichen Methoden geschult, nicht in gefühlsmäßiger Befangenheit seinem Stoff und dessen indischen Bearbeitern, aber auch nicht unkritisch seinen westlichen Lehrmeistern gegenübersteht (Zurückweisung der Theorien von Havell, Ablehnung der einseitigen methodischen Klassifikation indischer Kunst, wie sie Fergusson und Śrī Kumāra gegeben haben, vgl. z. B. S. 119 ff.)[2].

Neben dieser inneren Weite und unbefangenen Einstellung gibt C. auch zeitlich seiner Arbeit einen bewundernswert großzügigen Rahmen. Er beginnt mit den (allerdings noch problematischen) neuesten sogenannten indosumerischen Funden und führt seine Darstellung durch von prähistorischer Zeit bis zum heutigen Tag. — Aus inneren Gründen schließt er dabei die mohammedanische Kunst Indiens mit Recht aus, wenn er allerdings auch später entgegen seinem Programm bei der Behandlung der Malerei, einem Gebiet, das er seiner Kennerschaft entsprechend besonders ausführlich und glücklich darstellt, auch auf die mohammedanischen Malereien als unbedingt zum Thema gehörig eingeht.

Die Größe seines Unternehmens dokumentiert sich rein stofflich darin, daß er neben der Architektur und Malerei auch die Münzkunde, das Kunstgewerbe, das Puppentheater, die Weberei, Spinnerei, Druckerei, Buchbinderei, Stickerei, Goldschmiedekunst und Elfenbeinschnitzerei behandelt.

Neben seiner Beschlagenheit auf allen Gebieten der bildenden Kunst zeigt er sich auch bewandert in der Literatur, den altindischen Epen und Dramen, den religiösen hinduistischen und buddhistischen Schriften und auch in den

---

[1] Zu Coomaraswamy, Ananda K.: Geschichte der indischen und indonesischen Kunst. Aus dem Englischen übertragen von Hermann Goetz.

[2] Wo es sich aber nicht um reine *Kunsttheorien* handelt, macht seine Kritik doch manchmal zu früh Halt (vgl. S. 23).

Kunsttheorien, die er zum Beweise seiner Deutung der indischen Kunst fortlaufend heranzieht. — Ferner schafft er sich eine Unterlage für seine Ausführungen über die bildende Kunst durch seinen, für diesen Zweck allerdings reichlich weit ausholenden und — wie selbst, z. B. S. 118, zugegeben — schwierigen Versuch, Geschichtsperioden zu fixieren, aus denen er jeweilig Stilperioden ableiten kann.

Neben dieser Fülle an Disziplinen, die C. mehr oder minder gleichmäßig der Stärke seines subjektiven Interesses entsprechend verarbeitet, faßt er auch seine Aufgabe in geographischer Beziehung in kühner Weite. Er zieht neben Vorderindien hinein auch die Kunst der nördlichen Grenzländer: Nepal, Tibet, Turkestan, China und Japan ebenso wie die gesamte hinterindische und indonesische Einflußsphäre der indischen Kunst, wo er interessante Weiterbildungen über das Mutterland hinaus aufzeigt (vgl. S. 41 f., 53, 73 u. a.).

Aber nicht allein die Fülle und Weite seines Forschungsgebietes, sondern vorzüglich die Methodik seiner Ausführungen ist bemerkenswert. So sucht er die einzelnen Stilperioden und Schulen (z. B. Mathurā und Bhārhut S. 40) scharf voneinander abzuheben und zunächst einmal nach historischen und ethnologischen Gründen die Scheidung vorzunehmen. Die ethnologischen Gründe, die von ihm beobachtete Verschiedenheit der physisch-psychischen Typen, dienen ihm durchgehend als Wegweiser zur künstlerischen Betrachtung (z. B. S. 50, 81, 83, 108, 113, 128 u. 134). Er weist z. B. als Merkmal für die Frühperiode (Maurya) auf den breiten flachen Rundschädel und den plumpen Körperbau, für die spätere Zeit (Kuṣāna) den schmäleren ausdrucksvollen Kopf und die wohl manchmal noch gedrungenen, doch aber bewegteren Körperformen hin (ähnliche Unterschiede konstatiert zwischen Gupta- und Pallavaskulpturen: S. 116 f.) [1]. Aus diesen rein anthropologischen Merkmalen konstruiert er die psychologisch-ästhetischen Wirkungen auf den Beschauer und weiß meistens seiner individuellen Gefühlswertung einen über das Subjektive hinausgehenden allgemein überzeugenden Ausdruck zu geben.

Neben der ethnologischen und ästhetisch-psychologischen Betrachtungsweise, die er aus der Anschauung der menschlichen Figur gewinnt, zieht C. zu diesem Zweck auch heran stilsondernde Beobachtungen an den einzelnen Architekturteilen, so z. B. trennt er S. 11 ff., 110, 114, 115 ff. und 137 die Stilperioden und -bezirke voneinander je nach der inhaltlichen und formalen Wandlung des Ornaments an der Säulenbasis und am Kapitäl.

Hinausgehend über diese Betrachtung der Gegebenheiten macht C. auch

[1] Manchmal allerdings möchte man gerade auf Grund der von C. selbst angegebenen anthropologischen Merkmale einzelne Typen, die in spätere Zeit hinein datiert sind, wieder in eine frühere Periode zurückverlegen. Z. B. Bild 57, 67, 78, 83 und 85. Das Problem der Periodenteilung ist eben, von welcher Seite auch immer man an es herangeht, für Indien besonders schwierig, vgl. unsere Ausführungen „Indische Kunst" S. 290 f., ebenso unsere Bemerkungen zur Periodeneinteilung in indischer Philosophie, Literatur usw. S. 218 ff. u. S. 287 ff.

noch den interessanten, für Indien noch lohnenderen Versuch, die vorliegende Kunstform als Ausdruck und Niederschlag vorangegangener religiöser Gedanken zu erklären. So z. B. deutet er das Auftauchen der isolierten Buddhagestalt in der Plastik als künstlerische Konsequenz der religiösen Wandlung buddhistischen Lehrgehalts. Wie dem atheistischen Frühbuddhismus eine unpersönliche Darstellung Buddhas durch Sachsymbole [z. B. Bodhibaum, oder des vom Bodhibaum durchwachsenen Altars (?)] entsprach, so hätte der theistisch gewordene spätere Buddhismus *aus sich heraus* die isolierte Buddhagestalt als sich gemäßen Ausdruck geschaffen. — Zu untersuchen ist hier nun, erst einmal, ob der späte theisierende Buddhismus tatsächlich die Einzelgestalt in absoluter Isolierung der Darstellung belassen hat (cf. contra „Ind. Kunst" S. 301 ff.); ferner, ob nicht die Darstellung der isolierten Buddhafigur in der Kunst zeitlich den ersten literarisch nachweisbaren theisierenden Neigungen im Mahāyāna-Buddhismus schon *voran*ging, und so — abweichend von den Gesetzen autochthoner, indischer Kunst — nicht wie sonst ein Resultat literarisch fixierter Gedanken wäre; deshalb wird diese besondere religionspsychologische Theorie Coomaraswamys wohl dadurch hinfällig, so fruchtbar im allgemeinen auch diese Betrachtungsweise für indische Kunst ist. Im vorliegenden Fall nämlich ist C.s Auffassung bedingt von seiner noch nicht überzeugenden Stellungnahme im Kampf um das Gandhāra-Problem. So sehr es im allgemeinen zu begrüßen ist, wenn man Indien aus sich selbst heraus erklären will [1], so ist doch selbst C.s *gemäßigte* Annahme der Parallelentwicklung der isolierten Buddhagestalt sowohl in Mathurā (vgl. S. 66 f. und 84) als in Gandhāra kaum glaubhaft. Denn indischer Weltanschauung ist die auszeichnende Isolierung eines einzelnen menschlichen Individuums an sich so fremd [2],

[1] Man möchte hierin in anderer Richtung noch weiter gehen als C. selbst, der an einen engen Zusammenhang der indischen mit der allgemein westasiatischen und Mittelmeerkunst glaubt (S. 10/14, 49 Anm. 1, 51, 55 u. a.). Vor allem überschätzt C. trotz seiner gelegentlich einschränkenden Bemerkungen sicher den Einfluß des Zoroastrismus S. 23, 24, 26, im besonderen, wenn er auch im Leben des buddhistischen Königs Aśoka (S. 15) vielleicht eine zoroastrische Periode annimmt. — *Wenn dagegen C. auch noch die arisch-dravidische Mischkultur auf Grund prähistorischer Fragen (Kupfer- bzw. Eisenkultur) und auf Grund religionswissenschaftlicher Ansichten scharf zu trennen sucht, so ist das eine Scheidung, wie sie uns heute wohl kaum noch gelingen kann. Das Postulat aber darf nicht fallen gelassen werden, diese Sonderung zwischen arischem und dravidischem Kulturgut zu versuchen, und die hervorragende Rolle, die fraglos gerade die Drāvidas in dieser Mischkultur gespielt haben (man denke z. B. an das wichtige Moment der unarischen Syntax in der Sanskritsprache!), endlich genügend hervorzuheben.*

[2] C. selbst weist S. 45 ff. darauf hin, daß man den Gott wohl deshalb in früherer Zeit nicht nötig hatte ausschließlich in menschlicher Gestalt darzustellen, weil man für indische Auffassung fast gleichwertige Erscheinungsformen in Pflanzen- oder Tiersymbolen hatte. So stellt C. auf S. 48 auch noch die erwägenswerte Hypothese auf, daß Gott Brahmā ursprünglich wohl nur durch einen Lotus allein symbolisiert und erst später dies Lotussymbol durch Einführung der menschlichen Gestalt zum Attribut des Lotus*sitzes* herab-

daß sie diese Darstellungsart von außen her übernehmen mußte, worauf auch daneben die entlehnte unindische Art der Gewand- und Lockenbehandlung der frühen Buddhastatuen hinweist. Die von C. dagegen angeführten, an ihm selbst fragliche Einzelheiten der *Darstellung* sich haltenden Argumente sind ohne überraschend neues Fundmaterial als Beleg gegen diesen weltanschaulichen Fundamentalsatz Indiens von der Un-isolierbarkeit der menschlichen Gestaltung nicht überzeugend (vgl. z. B. S. 58, 67 und 69).

Glücklicher sind die vom religions-psychologischen Standpunkt aus gewonnenen Ergebnisse für die indische Architektur. So z. B. weist C. auf S. 19, 109 und 112 darauf hin, daß auch der Caitya-Höhlentempel schon früh wie der Freitempel Umwandlungshallen gehabt haben muß. Das Bedürfnis nach einem Prozessionsweg ist eben indischem Kultgefühl immanent; ebenso wichtig wie die Opferhandlung selbst ist die intuitive Schau aus einer gewissen Distanz hin zum Götterbild, sie stellt die magische Verbindung zwischen Beter und Göttlichem her. — Fruchtbar wäre es gewesen, wenn C. auch nach der gleichen religionspsychologischen Methode einmal sich mit der Frage des Tempeleingangs in der indischen Architektur befaßt hätte. Soweit man aus den uns vorliegenden photographischen Reproduktionen ersieht, tritt meistens der Eingang zum indischen Tempel in der Gesamtfassade kaum scharf sichtbar oder bequem zugänglich hervor. Anscheinend tat meist die intuitive Außenschau der Fassade und ihrer Götterbilder dem religiösen Gefühl schon Genüge, so daß der Innenraum des Tempels — wenigstens beim Freitempel — kaum eine überragende Kultbedeutung hat. So erklärt es sich wohl, daß wir in Indien manche Tempel, auch wo die technische Möglichkeit dazu vorlag, ohne ausgearbeitete Innenräume finden. — *Ferner ist die Art des Ausbaus des Tempeleingangs ebenso wie die der Fensteröffnungen religionspsychologisch wichtig, weil das Lichtverhältnis im Gesamttempel oder die Beleuchtung des der Lichtquelle gegenüberstehenden Götterbildes bestimmte Rückwirkung auf die Gemütseinstellung des Beters hat und so Rückschlüsse auch auf das geistige Kolorit des Kultes zuläßt.*

Und nun noch ein, sowohl vom religionswissenschaftlichen als auch vom formalen Standpunkt bedauerlicherweise unerfüllt gebliebenes Desideratum, das sich nicht nur auf eine Einzelheit, sondern auf ein ganz umfassendes Problem bezieht: leider ist auch bei C. wie in fast allen früheren Darstellungen — entgegen dessen Bedeutung — *der Orissa-Stil mit seinen eigenartigen Kegeltürmen (woher, weshalb diese Form?)* kaum gestreift, geschweige genügend gewürdigt!

Zum Abschluß unseres der Wichtigkeit des Problems entsprechend ausführlich gegebenen Referats über C.s weltanschauliche Begründung indischer Kunst: *trotz aller Neigung zur Charakterisierung und Sonderung von Stilperioden, lehnt C. mit feinem Empfinden für indische Religiosität strikt ab* (S. 119 ff.),

---

gedrückt worden wäre. — In ähnlicher Weise hätten anfänglich die Pflanzen-, Tier- und Sachsymbole zur Darstellung des Buddha gedient, die dann später zum bloßen Attribut degradiert wurden.

indische Kunst zu zerschneiden nach dem religiösen Bekenntnis der einzelnen Sekten, denen die Tempel dienen; denn alle Sekten Indiens haben aus gleicher Weltanschauung in ihren Grunddogmen nicht wesentlich abweichende Einstellung und dementsprechend nicht wesentlich abweichende Architektur- und Plastikformnotwendigkeiten.

C.s im Text gegebene Ausführungen werden zum größten Teil vorzüglich durch das von ihm vorgelegte Bildmaterial bewiesen. So treten nach der Art seiner Zusammenstellung gewisse von ihm betonte ethnologische Gleichartigkeiten innerhalb der einzelnen Stilperiode hervor (z. B. Tafel VI), ferner die Stilverfeinerungen der Śungaperiode gegenüber der früheren Maurya-Periode usw.

Auch die Einzeltypen sind meist prägnant zusammengestellt, so daß man z. B. die Abweichungen in der Buddhadarstellung 94, 96, 97, 98, 100, 101 gut studieren kann.

C. bringt auch teilweise neues oder unbekannteres Bildmaterial, z. B. Abb. 137—139 die massiven, fast halslosen Buddhafiguren (ein robustes erdnahes Kṣatriya-Ideal!) oder Abb. 232 eine Bodhisattva-Figur im Flammenkranz (ähnlich wie wir ihn aus dem Śivakult kennen!) oder Abb. 296 einen ceylonesischen Buddha, der auf ungewohnte Weise in die Falten seines Kleides greift. — Bemerkenswert ist auch Abb. 355: ein Kopf aus Java, der gleichsam ägyptisch mit seiner breiten flachen Stirn anmutet; ebenso ungewohnt springt aus dem üblichen indischen Typus heraus die reizvolle Darstellung der geflügelten Göttin aus Basāṛh (Bild 16), deren schmale Amazonengestalt so gar nicht dem üppigen Frauenideal Indiens entspricht.

Interessant sind auch die von der europäischen Auffassung so abweichenden Darstellungen des Motivs Mutter und Kind: Bild 73, das wenigstens eine inhaltliche, wenn auch keine gefühlsmäßige Beziehung zwischen Mutter und Kind versucht (die Mutter reicht dem Kinde ein Spielzeug, wobei sich allerdings in ihrem Gesichtsausdruck keinerlei Anteilnahme an diesem Vorgang ausdrückt!); Abb. 81 entspricht mehr noch der indischen Auffassung der Mütterlichkeit: dargestellt ist der rein animalische Akt des Säugens, der ohne jegliche seelische Beziehung gleichsam nur als ein Fruchtbarkeitssymbol sich vollzieht (Gegensatz zu den westlichen Madonnendarstellungen!).

Zu der Frage der Herkunft und Bedeutung des *Heiligenscheins* und *Baldachins* ist bemerkenswert das Bild 248, wo statt der bei der Buddhadarstellung üblichen Wetter-Schutzhaube aus Schlangenhaut, diesmal eine Schutzhülle aus Elefantenhaut hinter der göttlichen Gestalt dargestellt ist.

Wenn man etwas bei dem reichhaltigen Bildmaterial noch vermißt, so sind es eben diejenigen Buddhabilder, die C. zur Stützung seiner ohne weiteres nicht überzeugenden Gandhārathese beschreibt, aber uns dann nicht selbst zugänglich macht (S. 57—63 ff.).

Über die rein technische Anordnung seines gesamten Text- und Bildmaterials: es ergeben sich Wiederholungen zwischen der zusammenhängenden Beschreibung der Tafeln und den Unterschriften unter den einzelnen Bildern, die

die Frage nahelegen, ob man entweder auf die erklärenden Unterschriften unter den Bildern selbst hätte ganz verzichten sollen oder auch ohne Beeinträchtigung der Bildwirkung die *gesamte* ausführlichere Erklärung unterhalb des Bildes hätte anbringen dürfen.

Dankbar ist man für die übersichtlichen geographischen Tafeln der einzelnen Kultgebiete und für das Generalregister, das in prägnanter kurzer Form auch die termini technici erklärt.

NACHWORT.

Das vorliegende Buch setzt sich zusammen aus einer Reihe von Einzeluntersuchungen, die unabhängig voneinander seit dem Jahre 1922 entstanden sind. Ein Teil von ihnen — nicht der Zahl, aber dem Umfang nach — der kleinere Teil — ist schon verstreut in philosophischen und orientalistischen Fest- und Zeitschriften veröffentlicht [1].

---

[1] Es handelt sich um folgende Aufsätze:
Die Tiefschlafspekulation der alten Upaniṣaden. Zeitschrift f. Buddhismus 1922.
Die Lehre der Upaniṣaden als Grundlage der späteren indischen Systeme. Zeitschrift f. Buddhismus 1923/24.
Zur Struktur des indischen Denkens. Kantstudien 1925.
Vergleich der Antithesen europäischen und indischen Denkens. Kantstudien 1926.
Varuṇa — Ṛta — Karma (hier in wesentlicher Umarbeitung gegeben). Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft Indiens. Festgabe Jacobi, 1926.
Indische Dichtung. Deutsche Akademische Rundschau, 1926.
Methodisch ausgearbeiteter Auszug aus: Besprechung von Herm. Jacobi: Die Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes. Deutsche Literaturzeitung, 1926.
Methodisch ausgearbeiteter Auszug aus: Besprechung O. Strauß: Indische Philosophie. Orientalistische Literaturzeitung, 1926.
Die Bewegungsvorstellung im indischen Denken. Festschrift Garbe 1927.
Die Dingbeziehungen in den alten Upaniṣaden. Zeitschrift für Indologie u. Iranistik, 1928.
Indische Logik. Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft, 1928.
Der Begriff des Individuums in indischer Weltanschauung. „Biologie der Person". Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre. 1928.
Methodisch ausgearbeiteter Auszug aus: Besprechung v. Glasenapp: Indische Literaturen. Orientalistische Literaturzeitung, 1928.
Besprechung Coomaraswamy: Indische und Indonesische Kunst. Orientalistische Literaturzeitung, 1928.

Ihr nochmaliges Erscheinen an dieser Stelle rechtfertigt sich nicht nur im Interesse der Zusammenfassung, sondern auch im Hinblick auf jeden einzelnen der schon veröffentlichten Aufsätze.

Abgesehen davon, daß jeder hier eine neue Beleuchtung gewinnt durch Umarbeitung und Erweiterung, erscheint er hier auch dadurch in anderem Lichte, daß er aus seiner Isolierung herausgehoben, mit ähnlich gerichteten Studien zusammengestellt und durch diese gestützt, in seiner Tendenz und seinem Ergebnis deutlicher wird.

Es hätte vielleicht nahe gelegen, diese Studien zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufügen, in geschlossene Buchform umzugestalten, zumindest die Einzelaufsätze inhaltlich und stilistisch so aufeinander abzustimmen, daß Ungleichmäßigkeiten in der Form der Darstellung, auch gelegentliche inhaltliche Wiederholungen beseitigt würden. — Der *mono*graphische Charakter der Aufsätze durfte aber in keiner Weise durch nachträgliche Korrektur benommen werden. Einem ästhetisch-formalen Bedürfnis zuliebe durfte nicht die innere Beweiskraft der Leitthese des Buches, nachträglich, abgeschwächt werden. Gerade, wenn man zu verschiedenen Zeiten, auf verschiedenen Wegen, von verschiedenen Ausgangspunkten aus immer wieder zu Ergebnissen gelangt, die zu einem gleichen Zentrum hindrängen, liegt hier eine gewisse Gewähr für die Richtigkeit des gewonnenen Zentrierungspunktes.

Und ferner: Vielleicht ist gerade in seiner scheinbaren gegenseitigen Unabhängigkeit und ungleichmäßigen Form dies Buch ein adäquates Abbild des Nyagrodha-Baumes indischer Denkstruktur, dessen Stützwurzel, Äste, Luftwurzeln und Stämme beim ersten Blick unübersichtlich erscheinen und erst bei genauerer Betrachtung sich als einheitliches System zu erkennen geben.

NACHTRAG.

Ergänzungen zu Seite 44 Anmerkung 2 und Seite 77 Zeile 4 von oben: Gegenüber den Angriffen späterer Upaniṣad-Bearbeiter möchte ich hier nochmals ausdrücklich betonen, daß *Deussens* Wiedergabe der hauptsächlich sinntragenden Wörter — je nach dem Kolorit der betreffenden Stelle — glücklich prägnant oder glücklich vieldeutig ist, so daß man der Sache meist einen besseren Dienst tut, diese verständnisvolle Wortwahl sich einbürgern zu lassen, als zugunsten seiner eigenen Selbständigkeit ein weniger adäquates neues Wort zu prägen und so die Leser von dem passenderen abzulenken. Gerade die während der Korrektur noch einmal unabhängig vorgenommene neue gewissenhafte Übersetzung aus dem Urtext bestätigte mir von neuem, daß *Deussen* im wesentlichen größere Verdienste als Upaniṣad-Übersetzer hat, als man ihm neuerdings zugestehen möchte.

Die späteren kleinen Upaniṣaden, wie z. B. die Maitrāyaṇa, liegen in so abweichenden Rezensionen vor, daß es mir bei der nochmaligen vollständigen Übersetzung aus dem Urtext nicht immer möglich war, mir die gleiche Rezension wie bei der Abfassung vorliegender Arbeit (Entwicklung des Gottesbegriffes der Upaniṣaden) im Jahre 1922 zu verschaffen. In diesen ganz vereinzelten Fällen, wo mir die Identifizierung nicht gelang, setze ich den Namen *Deussen* als Gewährsmann.

Zu Seite 161 Anmerkung 1: Diese sprachliche Eigenart Indiens wird leider nur allzu oft von den westlichen Übersetzern (in den Wörterbüchern und Einzeltexten) durch einseitige Wiedergabe von später erstarrten, abstrakten Ableitungen statt ursprünglicher, daneben stets lebendig gebliebener Voll-Bedeutung verwischt.

PROBLEM-INDEX.

Ablösbarkeit der Tat von der Person 31, 34 f.
Abneigung gegen Einmaliges (Geschichte usw.) 19, 280.
Absolutes (=wahres In-dividuum) 250f.,253.
Ähnlichkeit, Inhärenz und andere Dingbeziehungen (als die Hauptprobleme indischer Logik) 209 f.
Ästhetik als Selbstzweck? a) in der Gottesvorstellung 110 f.; b) in der bildenden Kunst: 1. keine freie Phantasieschöpfung 291 f.; 2. keine Eigengesetzlichkeit des Materials 294 f.; 3. keine Beschränkung des Inhalts nach ästhetischen Gesichtspunkten 295 ff.; 4. Ästhetik nur Nebenresultat 298 ff.
—, Ihre Bedeutung für den Gehalt der buddhistischen Legende 169 f.
— statt Ethik im Drama 284 f.
Analogie zu Europa? III—315, besonders 96 ff., 193 ff., 207 ff.
— als Hilfsgerüst berechtigt 121.
— in Analogiezauber und Vergleich 179 ff.
— als Beweismittel der Logik 211.
— von Tiefschlaf und Ohnmacht zu Tod 132 ff., 60 Anm. 1.
Anschauung als Denkgrundlage (auch für Logik und Mathematik) III—315, bes. 4 f., 15, 208 f.
Antithesen in der indischen Landschaft 234 f.
—, dadurch psychologische Antithesen, wie z. B. Nebeneinander von Anmutigem und Groteskem in der Kunst 275.
—, Antithesenbildung anders als in Europa 193 ff.
— von Empirischen und Absoluten als die einzig zu Recht bestehende Antithese 203 ff.
— (Nicht Antithese zwischen Mensch und Menschheit oder Mensch und Kosmos) 201 ff.
—, unausgeglichen im Recht 258 ff., z. B. geistliches Recht ungetrennt vom Staatsrecht 272 f.
Anthropogeographische Betrachtung der indischen Kultur III—315, bes. 2 f., 208 ff., 223 ff.
Atheismus und Theismus. Falsche Problemstellung für Indien 7 f., 7 Anm. 2.
Ātman als „Etikettbegriff" 40 f., 56 ff.
—, nicht als „Ich" aufzufassen 11 Anm. 1. feinmateriell, nicht rein geistig 138 ff. und Anm. 2, 56 ff., 125 f.
—, ursprünglich = Leib (nicht = Hauch) 57 f.
— = Subjekt der Wahrnehmung 64 ff.
— nicht aktiv 138 f.
—, seine Identität mit dem All-Ātman im Tiefschlaf realisiert, wo beide sich als quantitativ unbeschränkt und qualitativ vorstellungsfrei darstellen 143.
Asketentum nicht ethisches Ideal, sondern erkenntnistheoretisches: Ausschaltung der niederen, Gewinnung der höheren Erkenntnis 12, 128 f.
— = Ideal magischer Herrschaft 12 Anm., 281.
Aussage über ein Ding als magischer Beweis für das Ding und seine Eigenschaften in der indischen Logik 210 f.

Begriff, als Ausgangspunkt: Begriffs*komplex* 13.
—, Ausfüllen des Begriffs-Komplexes statt Definition (Umgrenzung) 15, 213, 254.

Bewußt und unbewußt (gewollt und ungewollt) gleichgewertet bei Verstoß *gegen Makrokosmos* 31, 34.
— und Mikrokosmos 267 f.
Bewegung (im vegetativen Sinne) als Grundprinzip indischen Denkens 172 ff.
— unter Bewertung des Konstanten (Wiederkehr) nicht = Veränderung im westlichen Sinne 178 ff., 290 bes. Anm. 1.
Biographische Darstellung nicht durchführbar in Philosophiegeschichte 218 f., 219 Anm. 1.
— in Literaturgeschichte 288.
— in Kunstgeschichte 291.
Brahman, Definition von Brahman 40 ff.
— ursprünglich = Hymnus (Pluralform des Wortes Brahman) 45 Anm. 1.
— nicht ursprünglich universal 41 Anm. 3.
— wegen seiner umfassenden Bedeutung der am längsten fortlebende Ritualbegriff 46, bes. Anm. 1.
—, nur Begriffsentfaltung ohne Bedeutungswechsel 40 f., 41 Anm. 1.
— magischer Begriff (nicht „Anschwellung des *Gemüts*") 42 ff.
— = Kraft 42 ff., 47 f.
— = Weltall 51 ff.
— nicht = Welt*seele* 55.
— nicht geistig 48 ff.
— = Prakṛti des Sāmkhya 49 f.
— später durch Ātman-Eigenschaften fälschlich überdeckt 70 f., 79.
— = Summum schlechthin 54 f.
—, Verhältnis zu Ṛta (Weltordnung) 47 Anm. 3; und zu Dharma (Gesetz) 55 Anm. 1.
Buddha in späterer Dogmatik nicht isoliert a) von anderem Buddhas, deshalb Buddha „Śākyamuni" zur Unterscheidung benannt 213 Anm. 3; b) von allen Lebewesen (s. Vorgeburtslegenden) 9 Anm. 1, 226 Anm. 1.
— s. künstlerische Darstellung 301 ff.
Buddha-Ideal nicht transzendent 293 Anm. 1, 312.
— dynamisch, nicht als absolutes Ruhe-Ideal dargestellt 176 f.
Buddha-Ideal, Darstellung inhaltlich, nicht ästhetisch bedingt 296 f.
Buddhistische Erkenntnistheorie nirgends *absolut* negierend 170 f.
Buddhistische Legende: Ihre optimistische und ästhetische Tendenz 169 f.

Coincidentia oppositorum nicht durchweg mystisch, sondern rational auflösbar 87 f.

Dharma = Satzung = ius = fas = Naturgesetz 273 f.
— (= Gegebenheiten) neutral, weder eindeutig geistig noch eindeutig materiell 197 Anm. 1.
— Isoliert und gleichzeitig nicht isoliert 209.
Definieren = Abgrenzen widerstreitet dem indischen Postulat der Weite 213.
— = Aufzählen, ausfüllen 15, 213, 254.
Denkdisziplinen gleichzeitig rational und irrational 210 Anm. 2.
— ineinander übergehend: 209 Anm. 2, 220 Anm. 1, 254.
—, Psychologie, Kosmologie, Ethik und Erkenntnistheorie 11.
—, Dichtung und Wissenschaft 281 f.
—, Dichtung und bildende Kunst 275, 292 f.
—, systematische Darstellung der Disziplinen anders als in Europa 6 Anm. 1.
Denkmöglichkeit = Tatwirklichkeit 17 Anm. 5, 73 ff., 195 ff., 248 f., 265.
Denkorgan = Tatorgan 76.
—, magische Identität von Denken, Wahrnehmen und Ding 73 ff., 248.
Denken = magische Materialisation 248 f., 113.
Denkstruktur in Indien anders als in Europa III—315, bes. IV Anm. 2, 182.
— in Indien konstant, mittels anthropogeographischer Methode erfaßbar 216 f.
— vegetativ (Nyagrodha-Baum) III f., 315.
—, weder mystisch noch transzendent 216 f.
—, nicht stufenweiser Fortschritt, sondern strahlenweise Entfaltung 5 u. a.
—, nicht in geschichtliche Perioden zu zerlegen 198 f.

Dichtung, einseitige Begabung für bestimmte Gattungen 275 ff.; und für bestimmte Formen 20.
Distanzierung von eigenem Erleben durch Indifferenz und Inaktivität 13.
Doxographie anders als in Europa 221 Anm. 1.
— = Problem*lehre* nicht Problem*geschichte* 218 ff.
— als Form der Philosophiedarstellung 212 Anm. 1, 218 ff.
— als Form der Literaturdarstellung 288.
—, doxographische Darstellung zeigt die Notwendigkeit der Erweiterung des Stoffgebietes für die Philosophie 220.
— zeigt die indische Eigenart in der Kategorienbildung und in der Wertung der Probleme 220 ff.
Dynamik in den Dingbeziehungen 185 ff.
— in religiöser Begriffsbildung (Ṛta, Brahman, Prāṇa usw.) 172 ff.
— in den Transzendenzbegriffen 173 f.
— in den Darstellungen der Kunst 173 Anm. 3, 175 f., 213 f.
— in den Literaturformen (Vergleiche usw.) 175, 188 f.
— in der Logik und Wahrnehmungslehre 174, 213 f.

Ehe als affektloses Sakrament 242 ff., 242 Anm. 1.
Einheit indischer Kultur zeitlich und räumlich III—315.
— geographische Auswirkung 1 ff., 310 Anm. 1.
—, Einheit der Rechtsbezirke 258 ff., 291.
— — der Kunstbezirke 290 f., 309.
— — der Sekten 96, 231 f. Anm. 1, 311 f.
— zeitliche Aufhebung der Rechtsperioden 258 ff.
— — der Kunstperioden 290 f.
— — der Literaturperioden 287 f.
— Einheit des Typus: Mensch in Indien 16 Anm. 1, 208.
— *der Kultur nicht von außen wesentlich beeinflußt* III—315, bes. 1 ff., 310 Anm. 1.
Einheit von Geist und Materie, Denken und Sein 147, 194 ff.
—, Organ, Vorstellung und Ding 73 ff., 135 f.
— von Rationalem und Irrationalem in der Wissenschaft 36, 194 ff.
— von belebt und unbelebt 123 Anm. 3.
— und Vielheit nicht als Antithesen in den Upaniṣaden empfunden 94 f.
Einheitsspekulation, sekundär aus der Betrachtung der Einzeldinge gewonnen 6, 126.
Emanation und Resorption der Welt 126 f. u. a.
— nicht wertabgestuft 8, 126 f.
Emanationslehre als Materialismus (auch in Chānd. Up. VI!) 49 Anm. 2.
Entwicklung = Ent-wicklung = Entfaltung der Begriffe 221 Anm. 1.
— nicht Begriffs*geschichte* (Ausnahme: Begriffsgeschichte des Etikettbegriffs Ātman) 37 ff., 56 ff.
Erkenntnis = Bewußtwerden kosmischer Zusammenhänge 34.
— als Pflicht des Menschen 30 f.
— Gewißheit der Erkenntnis für jedes Erkenntnissuchen 165.
— nicht stufenweiser Fortschritt, sondern beharrliche Versenkung in schon bekannten Denkkomplex 182.
— spontan durch Inspiration 13.
— = Geistesklarheit = Licht 161 f.
— objektlos 136, 137 Anm. 2.
Erlösung = Aufhebung des Individualbewußtseins, Willen und Wahrnehmung 251 ff.
— = Endzustand. Nicht paradiesischer Anfangszustand 204 Anm. 2.
— zu Lebzeiten erreichbar im Tiefschlaf 144 Anm. 1.
— erreichbar durch Individualleistung, und zwar 1. durch Erkenntnis, 2. durch Abstumpfung oder Verfeinerung der Sinne und des Bewußtseins, 3. durch spontane Ekstase 204 ff., 251 ff.
—, Weg zur Erlösung rational, Antrieb und Ziel irrational 194 f.

Erlösung als sicheres Endziel 168.
—, Glaubensgewißheit an die Erlösung, selbst bei buddhistischen Nihilisten 171.
Ethik nicht Selbstzweck 145 Anm. 1, 195.
— aufgebaut auf Naturwissenschaft 167 f.
— als kosmische Verpflichtung, daher nicht Individual-Ethik 14, 128 f.
— = Inaktivität = Enthaltung von Individual-Tätigkeit 128 f.
— = Indifferenz gegen eigenes Erleben, daher Toleranz und Mitleid 129.
— = Neutralität gegen Gut und Böse (auch in der Karmalehre) 34, 114.
— — auch in der Darstellung der guten und bösen Geister in der Kunst 202 Anm. 1.
— Asketentum eher Magie als Ethik 281.
Etymologie als magische Dingbeziehung 187, 210 f.
Eugenik = Sicherung des Fortbestandes und des Gedeihens des Geschlechts 242 ff.
—, Heiratspflicht 268 f., 243 Anm. 2.
—, Kinderheirat 268 f.
—, die Frau als Trägerin des Geschlechts im Recht geschützt 243 f., 269.
— — im Kult geehrt 269.
— regelt die Kastenfrage bei der Ehewahl 269.
— — die Frage der ehelichen und unehelichen Kinder 262 f.
— — Begriffsbestimmung und Bestrafung des Ehebruchs 263.
—, Verbot der Witwenheirat 269.
—, Verbot der Trunkenheit (Todesstrafe) 269 f.
—, die durch Eugenik geforderte Hygiene tritt manchmal hinter anderen religiösen Vorschriften zurück 246 f.
Europäische Kultur nicht Norm, nur Einzelfall einer Kulturbildung III—315, bes. IV.
Ewig = perpetuum mobile 27 Anm. 4, 60 f., bes. 61 Anm. 3, 131 ff.
— = frei von Vorstellung, Außenwelt und Ichbewußtsein 134 ff.
— = Ruhe 205 f.
Faltenbehandlung an der Buddhafigur als inhaltliches Ausdruckssymbol 304 f.
Fessel der Sünde und der Sinne = Unkenntnis 31 Anm. 1.
Frau = Sache 262 f.
Frauenrecht zu sondern vom Mutterrecht 259 ff.
Fülle als Wertmaß 99 ff., 162.
— a) im literarischen Ausdruck (Vergleiche) 286.
— b) im plastischen Ausdruck (Reliefornamentik) 306.

Gebet unpersönlich, Sühnegebet ohne Reue 28 bes. Anm. 1.
— ohne Kindesliebe zu Gott 109 u. a.
— = magischer Zwang (Gebot!) 42 ff., 109, 114 f.
Geist ungetrennt von Materie 195 ff. u. a.
— = dynamische Materie 247.
— nicht aktiv 198.
— Plural im Sāmkhya! 139 Anm. 1.
Geisteswissenschaft = Wissenschaft vom Geiste schlechthin IV.
Geschichte als Sammlung von Einmaligem nicht geschätzt 19, 280.
— Personen-, Perioden- und Problemgeschichte für Indien undurchführbar 219 ff. u. a.
Gesetzmäßigkeit (= Wahrheit) aus Makrokosmischem und Empirischem abgeleitet 29 Anm. 1.
Gleichgewichtszustand (= Idealzustand) der Bewegung = Ṛta; nach Aufhören der Bewegung = Erlösung 34.
Gott *dies*seits der Schöpfung (mythologisch und psychologisch so begründet) 111, 116.
— nicht = fremdes „Ich“ 91.
— vergänglich (auch die Buddhas des späten Buddhismus) 8, 103 f., 230.
— nicht Schöpfer aus dem Nichts 50 f., 106, 118, 126.
— nicht außerhalb der Welt IV, 6, 123 Anm. 2.
— der Welt immanent 97 f.
— neben oder hinter Ideen, Kräften und Substanzen 8, 103 f., 118 f., 229 ff.

Gott nicht absolut in bezug auf Willen, Ethik und Schönheit 106 ff.
— Vorstellung einer Pluralität von Göttern gleichwertig nebeneinander 229 ff.
— = Hüter von Ideen wie ein irdischer König (Varuṇa) 26, 22 Anm. 1, 28 Anm. 2.
— = Übersteigerung alles Vitalen 23, 99 ff.
— = Übersteigerung des Realen schlechthin 99.
— = Übersteigerung des jeweiligen Wissens und Könnens 98 f.
— definitionslos = maßlos, nicht mystisch verschwimmend 101.
— = Wonne 102.
—, vielfältige Darstellung Gottes als Tier, Mensch, Pflanze und Sache 104 f., 203 f., 231, 306 f.
— Vereinigung mit Gott durch psychologische, intellektuelle, magische Mittel erzwingbar 43 f., 112 ff.
Gottesvorstellung systematisch kaum erfaßbar, da die geistige Oberschicht einer solchen nicht bedarf 117 ff., 221.
Gut = kosmisch nützlich 30 ff.
— = weit, licht, klar 29 f., 161 ff.

Heiligenschein, Herkunft und Bedeutung 312.
— inhaltliche Symbolbedeutung 302 f., bes. 302 Anm. 1.
Henotheismus = zeitlich wechselnde Vorherrschaft einer der verschiedenen Gottpersönlichkeiten 2, 229 ff.

Ichbewußtsein = Wahn 249 ff.
— kosmisch (makro- und mikrokosmisch) 139 Anm. 2, 250 Anm. 1.
Idee über der Person stehend
1. in den religiösen Vorstellungen s. Gottes-Vorstellung 99 ff., 293 f.
2. in den Rechtsvorstellungen: der Eigentümer hat kein Verfügungsrecht, ist nur Verwalter des objektiven Wertes 266 bes. Anm. 3.
3. in den Kunstvorstellungen: Typus über Individualität in der Plastik 292 ff.
4. in den literarischen Vorstellungen: Spruchdichtung, Typendrama und allegorisches Drama 279 f., 282 ff.
Identifikationen von Makrokosmos, Mikrokosmos und Ritus 52 f., 61 ff.
— rational begründbar, nicht durch ekstatische Gedankenblitze zu erfassen 52 Anm. 2, 185 ff.
1. auf Grund gemeinsamer Tendenz der Unendlichkeit 80.
2. auf Grund gemeinsamer mikrokosmischer Eigenschaften 61 ff.
3. auf Grund gemeinsamer Eigenschaft des höchsten Wertes herzustellen 80, 188 f.
Indisierung indogermanischer Ideen im Ṛgveda 2.
Individualgestaltungen sämtlich gleichwertig IV, 4, 123, 202 f.
Individualität = Wahnvorstellung 145.
— durch Sinnesempfindung und durch sinnliches Verlangen bewußt werdend 144, 251 ff.
— aufhebbar durch Enthaltung von Lust und Unlust und von Wahrnehmung 12, 251 ff.
Individuum, Wechselwirkung zur Außenwelt, zu belebter und unbelebter Natur 224 ff.
— in bildender Kunst nicht isoliert dargestellt 300 ff.
— im Drama nicht unmittelbarer Gegenstand der Tragik 283 ff.
Inspiration erlernbar (wie das Ausüben von Wundern) 194 f.
Interpretation (westliche) indischer Geisteswerke gleichzeitig a) als Folklore, b) als Erkenntnistheorie, c) als hochentwickelte Mystik 4, 121 ff.
Irrational und rational. Verschwindende Grenzen wie bei Geist und Materie 194 ff., 235.
Irrealität der Dinge = Übersteigerung der ununterbrochenen Veränderung und Teil-

barkeit (Auflösbarkeit) der Dinge 99, 247, 249.
Isolierung indischer Kultur von westlichen Kulturen als methodisches Postulat III bis 315, bes. IV.
— des Individuums (z. B. Buddhas) weder im Dogma, noch in der Kunst 301 ff., 310 f.

Karmafolge nicht wesentlich ethisch 113 ff., 167 f.
— nicht auf Besserung abzielend 10 Anm. 2.
— makrokosmische Substanz 10, 33 ff., 147 f.
— gute und böse Karmasubstanz einander nicht aufhebend 167.
— auf Grund empirisch beobachteter Wiederkehr angenommen 179 f.
— nicht individuell 9 Anm. 3.
— Existenzabfolge nicht sozial ausgewertet (vgl. z. B. buddhistische Vorgeburtslegenden) 9 Anm. 1, 127 Anm. 3, 226 Anm. 1.
— Tiergestalt nicht immer Degradierung 113 Anm. 2.
— = Auswirkung des Strebens analog naturgesetzlicher Wirkung (keine ethische Wertung) 113 f., 167 f.
— Ursache (Karmasame) kleiner als Wirkung (Karmafrucht), also nicht Vergeltungsmaß 167 f.
— Bhakti als Spezialfall des Karma-Strebens 113 f.
Kasuistik im Recht Teil 273.
— in der Medizin 254 f.
Kaste = Zusammenfassung von Menschen 1. der gleichen Rasse, 2. der gleichen Gegend, 3. des gleichen Berufes, 4. des gleichen Blutes (unbeschadet der Exogamie) 182, 238 f.
—, moralische und wirtschaftliche Wertabstufung im Kastenrecht 238 f., 270 f.
Kategorien nicht = allgemeinste Begriffe im westlichen Sinne 220.
— kein geschlossenes System, auch nicht innerhalb eines einzelnen Wissensgebietes 15, 220, 209 f.
Kausalität der Naturbeobachtung entnommen, deshalb Bezeichnung hierfür: Wurzel und Sproß 149 f.
— Voraussetzung für die Urstofflehre 190.
— für magische Zusammenhänge 190 Anm. 2.
— für Verhältnis vom Ganzen zum Teil 190 f.
— für Urform und Inkarnationsform 191.
— für Kosmogonie, Magie, Theologie und Logik 190 ff.
König Vertreter des Staatsrechts 272 f.
— — der Allgemeinidee 236 f.
— meist nicht hochkastig 236.
Kollektivleistung statt Individual-leistung in Wissenschaft und Kunst: 218, 273, 291 u. a.
Kosmologie als Grundlage aller Denkdisziplinen 6, 123 ff. u. a.
Kunst (bildende) nicht wesentlich Selbstzweck oder Selbsterlebnis 290 ff.—313.
— = Wissens-illustration 292.
— = Ausdruck der Weltanschauung 21, bes. Anm. 3, 290 ff.
— nicht natur-*echte*, sondern natur-*hafte* Darstellung 21, 290 ff.
— gegenüber der erzählenden Kunst sekundär 293, 308 f.

Landschaftsbedeutung für die Gesamtkultur III—315, bes. 4 f., 4 Anm. 2.
— von Menschenhand kaum verändert 234 Anm. 1.
Legende höher bewertet als Geschichte, weil weniger zufällig, weil stets typisch 169 f., 282.
— gleichwertig mit kodifiziertem Recht usw. 260 ff., 196.
Logik anschaulich 7 Anm. 1, 207 ff.
— naturempirisch 166 ff., 208 ff.
— — (selbst im Syllogismus) 210 ff.
— — in der Stellung der Probleme, 17 Anm. 6, 208 f., deshalb gleichzeitig rational und irrational 209 f.
—, logische Probleme mit physikalischen, psychologischen und ethischen untermischt 209 f.

Logik, magische Grundeinstellung 210 ff.
—, dynamische Probleme bevorzugt 214.
—, Begriffe = Annäherungswerte 254.
— — = Komplexe 15, 213, 254.
— — vom Anschaulichen her gebildet, deshalb vom Individual-, nicht vom Gattungsbegriff ausgehend 166 Anm. 1, 255.
—, praktische Ziele 212.
Lyrik, die herrschende Dichtungsgattung 275 ff.—289.
—, kosmisch auch in Erotik, Mystik und Politik 228 bes. Anm. 1, 275 ff., 288 f.

Magie als Anwendung der Naturempirie 210 f., bes. 211 Anm. 1.
— makrokosmisch, nicht mikrokosmisch 23 Anm. 2, 26 Anm. 1.
— in der Logik 210 ff.
im Recht 264 ff.
— in der bildenden Kunst 299 f.
— in der erzählenden Kunst 280 f.
— in der buddhistischen Legende 124 Anm. 1.
— im Ṛgveda? 23 Anm. 2.
Makrokosmos = Ausgangspunkt der Spekulation 22 ff., bes. 22 Anm. 1 u. a.
— auch das menschliche Ich makrokosmisch erfaßt 61 ff.
Manas zu sondern von prajñā 58 Anm. 4.
Mannesrecht zu sondern vom Vaterrecht 242 f., 262 ff.
Materialismus als Grundlage der Erkenntnistheorie der Upaniṣaden und der späteren Systeme 118 Anm. 1 u. a.
— in den Upaniṣaden, selbst in der Tat-tvam-asi-Formel! 49 f.
—, Einfluß auf die Problemwahl: Bedeutung der Nahrung = materiell-geistiger Stoffwechsel 54 Anm. 1.
— in Verbindung mit Idealismus 171.
Materie aktiv gegenüber dem inaktiven geistigen Prinzip 87 Anm. 1.
—, materielle und immaterielle Werte wechselseitig ersetzbar 147, 150, 152 ff.
Mensch als Teil der Natur III—315, bes. 4, 122 ff., 202 f.
Mensch, künstlerischer Ausdruck der Allverbundenheit in der Literatur 202 f., 228, 275 ff.
— in der Plastik
a) Behandlung des Reliefs 306.
b) Behandlung des Heiligenscheins 302 f. Anm. 1.
c) in der Behandlung des Faltengewands 304 f.
— = Tier 124.
— — s. Recht 268.
— — s. Dichtung 279.
— mit der Pflanze verwandt 202 f.
Mikrokosmische Religionseinstellung in Indien? (Berechtigung einer diesbezüglichen westlichen Interpretation?) 22 Anm. 1.
Mitleid = Gefühl der Verbundenheit mit dem All 10 Anm. 1, 232 u. a.
Mönchsidee in Indien autochthon 13 Anm. 1.
Mutter und Kind, rein naturhaftes Verhältnis: Fruchtbarkeit, Zerstörung (vgl. Antithetik der Funktionen Śivas) 107 Anm. 2, 312.
Mystik, Identifikationen rational erarbeitet und begründbar, nicht mystisch 92.
— nicht in ursprünglicher Upaniṣadlehre (vielmehr physio-psychologische Erkenntnisse) 95, 137 Anm. 2.
— nicht im Prädikat des Ātman als
1. na-iti 86, 89 Anm. 1, 101,
2. als ekam advitīyam 92, 95,
3. als Ātman-Brahman als Wonne 85, 93.
— nicht durchweg in den coincidentiae oppositorum 87 f.
—, Möglichkeit der Anknüpfung an rationale Ergebnisse der Haupt-Upaniṣaden? 94 f.

Nacheinander der seelischen Wirkungskräfte: Verteilung der Lebenskomponenten auf die 4 Lebensstadien 235, 283 f.
— des Bewußtwerdens der psychischen Funktionen 65 bes. Anm. 1.
Name hat Symbolbedeutung in Erzählungsliteratur 161 Anm. 1.
— — in Wissenschaft 219.

Name, wenige historische Namen feststellbar 219.
Naturanschauung als Erkenntnismittel und Wertmaß 4 ff., 97 ff., 122 ff., 184.
— befruchtet lyrische Dichtung (mythologische, erotische, psychologische, mystische und politische Lyrik) 276 ff.
— befruchtet epische Dichtung (Fluch- und Verwandlungsmotive) 280 f.
Naturzusammenhang in der bildenden Kunst (Architektur und Plastik) nach Möglichkeit gewahrt 299 f.
Nebeneinander als formales Prinzip in der Logik 15, 220.
— im Recht 258 ff.
— in den Religionsformen, primitiven und und Hochformen 124 u. a.
— in der bildenden Kunst: additive Stoffanordnung 21, 306 f.
— in der erzählenden Kunst: Vergleichshäufung 185 ff., 255.
Nichtsein ebenso positiv erfaßt wie das Sein 17 Anm. 5, 215.
— = Korrelat des Seins 214 f.
Nirvāṇa, Gleichgewichtspunkt (= Null) 17.
—, Entspannung der Muskeln, Lösung vom Individuellen 302.
— = Tiefschlaf (positiver Gehalt!) 145.
—, positive Bedeutung durch Gesamttendenz der Lehre bedingt 101, 171.
—, positiver Gehalt nicht geleugnet, nur von der Betrachtung ausgeschlossen 16 Anm. 2.
Null, ursprünglich wohl nicht aus mathematischem, sondern aus weltanschaulichem Bedürfnis postuliert 16 f.
— = Nirvāṇa 16 f., 146 Anm. 1.
—, nicht = Nichts, nur Leerheit 16 f.

Objekt steht über dem Subjekt: Verfügung über Personen eher als über Sachen 216 Anm. 3, 266 ff.
Objektiver Tatbestand, nicht subjektive Einstellung zur Tat entscheidend 102 Anm. 2.
—, insbesondere bei Karma, Schuld- und Schuldensubstanz 34, 249 Anm. 1.
Objektivierung als Distanzierung vom eignen Erleben durch Indifferenz oder Inaktivität 13.
Opfer, makrokosmische und mikrokosmische Bedeutung 32.
—, naturgesetzlicher Kausalzusammenhang von Opfer und Gegengabe 152 ff.
—, bewußte und unbewußte, religiöse und physiologische Opfer: Gebets- und Redeopfer, Nahrungs-, Verdauungs-, Atmungs- und Begattungsopfer 152 bis 159.
Optimismus wie Pessimismus = Ausweichen vor dem Vergänglichen im Leben 82 ff., bes. 82 Anm. 2, 170 f.
— im buddhistischen Dogma 170 f.
— in der Ethik: Wahl des Guten = Wissen um das Gute 32.
— in der Sprache: Wortwahl und grammatische Formen optimistisch bedingt 160 ff.

Paradoxon des indischen Geistes: Primitivität in Höchstkultur III—315, bes. 4.
—, Problembasis primitiv, Behandlung: Höchstkultur 4, 36 ff., 121 f., 200.
— als Konsequenz der gleichen Weltanschauung: Weltliebe und Weltflucht 12 ff., 279.
—, Empirie und Transzendenz aus gleicher Weltanschauung 215, 217 f.
—, Wertschätzung des Individuums (als Teil des Alls), Mißachtung des Individuums (als *Bruch*teil) 15.
—, Brahman-Ātman *ist* Welt, *lenkt* Welt 56, 75.
—, gewisse primitive Bräuche (Ordalia, Omina und Ordnung des Gerichtsverfahrens) gewinnen im späteren Recht stärkere Geltung 271 f.
—, Sachbeschädigung teils strenger, teils leichter bestraft als in Europa 268.
Periodeneinteilung kaum möglich in Religion und Philosophie wegen der Konstanz des Problembestandes 212 ff., 220 ff. u. a.
— in Literatur wegen der Konstanz des

Bestandes an Problemen und Stoffmotiven 288 f.
Periodeneinteilung in bildender Kunst aus gleichen Gründen nicht durchzuführen 290 f.
—, Besprechung eines Einteilungsversuches nach ethnologischen, psychologischen und formal künstlerischen Merkmalen 309 Anm. 1, 309.
Person gegenüber dem Werk zurücktretend
a) bei Verschuldung 34 f., 102 Anm. 2, 249 Anm. 1.
b) im Kunstschaffen 291 ff.
Pessimismus als Weltanschauung (vgl. Optimismus) 228, 279.
— aus Optimismus und Ästhetik 169 f.
— in der Liebeslyrik wesenhaft psychologisch bedingt 277.
Philo-Logie als Vorbedingung für die synthetische Arbeit IV.
Philosophiegeschichte (alt-indische) nicht objektiv-historische Darstellung, sondern apologetisch als Widerlegung anderer Standpunkte 212.
Politische Lyrik als Teil der Naturlyrik 278 f.
Positivismus (s. Optimismus) in Religion und Kosmologie 1 ff., 160 ff.
— in Erkenntnistheorie (s. Wahrnehmungslehre) 160 ff., 207 ff.
— in bildender Kunst (in buddhistischer wie in hinduistischer) 169 f., 290 ff.
Prāṇa, Lebenshauch, aber auch Geruchsinn (Übersetzungsschwierigkeiten infolge dieser Doppelbedeutung) 60, 64 Anm. 1.
—, fein materiell, sich vom Materiellen nährend 63.
Prajñā = rezeptives Bewußtsein (aktives Bewußtsein = vijñānamayaḥ puruṣaḥ) 68 Anm. 2.
Prajñātman ursprünglich mikrokosmisch nicht = All-Ātman 141 Anm. 3.
Probleme, Grundlage und Behandlungsweise ungleich 200.
—, Höhenlage schwankend 37 Anm. 1.
— bedingen Schulen, nicht Schulen die Probleme 212.
Probleme der indischen Literaturgeschichte (vom westlichen Standpunkt gesehen) 287 ff.
— der indischen Kunstgeschichte 290 ff.
Psychologie religiös gedeutet: Ātman-Lehre 56 ff.
— — Tiefschlaf-Dogma als religiöses Dogma 130 ff.
— auf der Kosmologie aufbauend 125 ff.
Psychologische Literaturgeschichte 288 f.

Rationales und Irrationales untrennbar in den Denkdisziplinen, Einzelwissenschaften, psychischen Zuständen und eschatologischen Vorstellungen 194 ff.
Recht praktisch (nicht theoretisch deduziert) III, 258 ff.
—, Nebeneinander von älteren und jüngeren Religions-, Gesellschafts- und Wirtschaftsformen 263, 274.
—, Antithesen im Recht unausgeglichen 258 ff., bes. 263.
—, abgestuft nach Mutter- und Vaterrecht, Kastenrecht usw. 274.
—, Frühform scheinbar als Spätform (Adoption, Heiratsregister usw.) 199 f., 264 ff.
—, magische Frühform erst später systematisch ausgebildet (Omina, Gerichtsverfahren usw.) 271 f.
Religion, aufgebaut auf Beobachtung der Natur und ihren Gesetzen 148, 153, 166 f., 179 ff., 190, 226 u. a.
Religionsinterpretation vom Makrokosmischen oder vom Mikrokosmisch-Sozialen ausgehend? 22.
Religionspsychologische Betrachtung (z. B. in Architektur und Plastik) 299 ff., 301 ff., 310 ff.

Sachindividuum = Personindividuum 253 ff.
Sachzeremonie den anderen Formen der Religionsübung wesensgleich und daher gleichgewertet 124 Anm. 2.
Saṃsāra nicht = „*Kreis*lauf der Geburten“ 148 Anm. 2.

Schöpfung, keine Hauptfunktion des Gottes 203, als Emanationsdrang oder als selbsttätige Kernspaltung 7 f., 150.
— = Urstoffentfaltung 49, 126, 150.
—, Konstanz des Stoffes bei Emanation und Resorption 150 ff., bes. 150 Anm. 1, 152 Anm. 1.
— makro- und mikrokosmisch 151.
— keine Wertordnung innerhalb der Emanationsfolge 8, 126 f.
— unpersönlich, nicht aus psychologischen und ethischen Motiven 150.
— als Opfer 151 ff.
Seele weder rein geistig, noch individuell 148 Anm. 1 und 3, 197 f.
—, deshalb Wiedergeburt mit „*Seelen*wanderung" falsch benannt 9 Anm. 2.
— statt Seelenwanderung vielmehr kosmische Erweiterung des mikrokosmischen Individuums 22 Anm. 1.
—, Seelenfunktionen ersterbend 136.
Sein = Werde-sein (Empirisches) = Ruhe-sein (Absolutes) 16 f., 206.
Sekundär-Rasse in Indien 233 f.
Sozialkonflikt im Recht 272 f.
— im Drama und Epos 239 f., 272 f., 283 ff.
Speculatio = rationale Zergliederung eines gegebenen Anschauungskomplexes 6 Anm. 2, 13, 215 Anm. 2.
Sprache, der ursprüngliche anschauliche Wortsinn bleibt stets lebendig 161 Anm. 1, 163 f., bes. 163 Anm. 1—5 und Nachtrag.
—, optimistisch 160 ff., 164 f.
—, Struktur: Aneinanderreihung der Wortindividuen in Form eines Kompositums 18, 255.
—, Syntax dravidisch beeinflußt 310 Anm. 1 u. a.
—, Wiederholung in Gestalt von Alliteration, Konsonanten- und Vokalangleichung 182 f.
—, Wiederholung aus psychologischen und künstlerischen Gründen in religiösen und literarischen Texten 181.
—, suggestive Wirkung durch phonetisch-musikalische Mittel, in der Übersetzung meist nicht nachahmbar 286.
Sprachwissenschaft als steter Führer für das Studium religiöser Begriffe? 24 Anm. 3.
Substanz auch bei Abstrakta: Schuld-, Karma- und Schuldensubstanz 10, 33, 147, 167, 249 Anm. 1.
Systemgeschichte undurchführbar (vgl. „Geschichte" und „Periodeneinteilung") 219.
Syllogismus anschaulich-praktisch, nie theoretischer Selbstzweck 212 f.
Symbol dem Wert nach sekundär gegenüber dem Wesen (Idee) 191.
—, Stellvertretung einer Person für eine Idee, für eine andere Person oder Personengruppe 255 f.
—, Sachsymbol für Gott mit Personalsymbol gleichberechtigt 306, 310 Anm. 2.
—, religiöse Sachsymbole in buddhistischer Kunst:
1. Faltenbehandlung 304 f.
2. Haltung 301 f.
3. Heiligenschein 302 f.
4. Reliefornament 302 ff.
—, Sachsymbole Früh- oder Spätformen in indischen Religionen 305 f.
Synthese und Textstudium III—315, bes. IV.

Tatbestand, nicht agierende und re-agierende Person wesentlich 31, 34, 150 ff. 154 ff.
Tempelform als religiöse Zweckform 298 ff.
Theologie, aufbauend auf Naturwissenschaft 152 Anm. 1 u. a.
Theopanismus statt Pantheismus 7.
Tiefschlafspekulation als psychologisch-religiöses Dogma 131 ff.
Tier, künstlerisch und weltanschaulich als dem Menschen gleichwertig oder überlegen empfunden 306 f. u. a.
Tod = Teilresorption in den Kosmos 151.
Toleranz der Sekten untereinander 231 f., bes. Anm. 1.
Transzendentes als Korrelat zum Empirischen postuliert 205 f., 214 f., 217.
— — in der Naturbetrachtung: Urstoff 215 Anm. 1.

Transzendentes in der Wertbetrachtung: Absolutes 205 f., 215.
—, Gott nicht transzendent 111, 116, 228 Anm. 2.
Typisches im Individuellen gesucht 14 u. a.

Übersetzungen, Schwierigkeit
1. wegen phonetisch-musikalischer Eigentümlichkeit 285 f.
2. wegen der Bodenständigkeit der Termini 207 ff., 216 f., 220.
—, wort- oder sinngetreu? 44 Anm. 2.
—, keine Ersetzung vorliegender guter Wortprägung durch eigene 44 Anm. 2 und Nachtrag.
— anderer Indologen nicht als Quellen, sondern für den Leser zur näheren sachlichen Orientierung zitiert 257 Anm. 1.
Unendlichkeit zunächst räumlich aus Summierung der Einzeldinge gewonnen 14, 127 f.
—, räumlich und zeitlich 9.
Unsterblich = unermüdlich in seiner Funktion (s. Tiefschlaf) 131 ff., 136.
— = leidlos 60.
— = unindividuell 128.
Unsterblichkeit endlos, später auch anfanglos 132 ff.
Upaniṣaden gedeutet als Erkenntnistheorie, als Folklore und hochentwickelte Mystik 120 f. u. a.
—, Grundlagen für die späteren Systeme 120 ff., besonders für das Sāṃkhya 49 f.
Urstoff gegenüber der empirischen Vielheit als Einheit postuliert 215 Anm. 1.
—, latente Möglichkeit für jede Gestaltung 146 f.
— in bezug auf Quantität und Qualität trotz Veränderung (Gestaltung) konstant 146 ff.
Urstofflehre, Grundlage der eschatologischen Vorstellungen 148 ff.

Vegetative Weltanschauung III—315, bes. 4 f. und S. 4 Anm. 2.
Veränderlichkeit der Natur- und Kulturgegebenheiten geringer als in Europa 287 f., 290 f. u. a.
Verbundenheit aller Disziplinen untereinander III, 195, 254, 281 f.
— aller Geisteskräfte untereinander 210 Anm. 2 u. a.
— aller Teile in der Natur untereinander 4, 202 f., 223 ff.
Vererbung
1. durch die Eltern: körperlich und geistig (Charakter und Beruf) 245 f.
2. durch den geistigen Vater 242.
3. durch den Karmaträger: geistig, aber auch körperlich 245 f.
Vergleiche, statische (Eigenschafts-) Vergleiche und dynamische (Funktions- und Vorgangs-) Vergleiche 186 ff.
—, vollständige und geschlossene Durchführung einer Vergleichsreihe 188 f., bes. 188 Anm. 1.
—, Tertium comparationis nicht ausdrücklich erwähnt (außer zum Zweck der Übersteigerung) 187 Anm. 1.
Versenkung als zeitweilige: Tiefschlaf und Askese, als Dauerzustand: Meditation 145.
Vorstellung vom Ding = Ding (magische Materialisation) 73 ff.

Welt *ist* Ātman (Brahman), *hat* Ātman (Brahman) 56, 75.
Weltanschauung = *Anschauung der Welt* III—315, bes. 208.
Weltbejahung als Grundlage des gesamten indischen Denkens 13 f., 160 ff.
Wesentliches (Ātman) im Menschen = Wesentliches (Ātman) in der gesamten belebten und unbelebten Natur 11, 58 ff.
Wiederholung = zweckhafte Anwendung der Wiederkehr 180 ff.
—, Geistes-training (Meditation), Körpertraining (Askese), Inzucht in bezug auf Körper, Geist und Beruf (Kaste) 182.
— als künstlerischer Reiz 181, 184, 297 f.
— in Dichtung hinsichtlich Stoff, Typen, Situation und Redestil 18 f., 184, 283, 277.

Wiederholung in bildender Kunst 183 f., 293 f.
Wiederkehr am Naturgeschehen beobachtet 178 ff.
Wille (empirischer) gebunden im Sozial-Rechtlichen:
1. durch Entziehung des letzten Willens 240 f.
2. durch Heiratsverpflichtung 241 f.
3. durch Kastenvorschriften 238 f.
— (transzendenter): frei 171.
—, Erlösung durch den Menschen selbst und *nur* durch ihn möglich 105 Anm. 2, 168 f., 253 Anm. 3.
Wirklichkeit: *Denk*wirklichkeit = *Sach*wirklichkeit 17 Anm. 5, 73 ff., 195 ff., 248 f., 265.
Wissenschaftsgeschichte: Stufen der Ātman-Lehre als Wissenschaftsgeschichte in statu nascendi 57 ff.
Wonne = Tiefschlaf 140 f.
— = Unbeschränktheit 84, 141 f.
— = Unsterblichkeit 82.
— = Leben 83.
— = Freiheit von Furcht und Verlangen 83 f.
— = Fehlen von Leid und Freude, trotzdem positives Gefühl 141 f.
— = reine Erkenntnis, unabhängig von Leib und Wahrnehmung 84 f., 134 ff.
— Gottes, Genitivus objectivus und subjectivus 83 f., 102, 142.
Wunder = Übersteigerung, nicht Durchbrechung der Naturgesetze 106 f., 154 Anm. 1.
— erlernbar, erzwingbar 210 Anm. 2.

Yoga und Asketenlehre durch Tiefschlafbeobachtung beeinflußt 140, 144 f.

University of Southern California Library

KARL BOHNENBERGER

Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rgveda. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. *1893* *M. 1.—*

RICHARD GARBE

Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. *1914* *M. 4.50, geb. M. 6.—*

KARL F. GELDNER

Vedismus und Brahmanismus. (Religionsgesch. Lesebuch, 2. Aufl., H. 9) *1928* *Steif broschiert M. 8.—*

HEINRICH HACKMANN

Der Buddhismus. Tl. 1—3. (Religionsgesch. Volksbücher R. 3, H. 4, 5 u. 7)

1. Der Ursprung des Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung. 2. durchges. Aufl. *1917* *M. —.60*
2. Der südliche Buddhismus und der Lamaismus. *1906* *M. —.30, geb. M. —.60*
3. Der Buddhismus in China, Korea und Japan. *1906* *M. —.30, geb. M. —.60*

In 1 Band gebunden mit Kartenmaterial *M. 1.50*

EDVARD LEHMANN

Der Buddhismus als indische Sekte — als Weltreligion. *1911.* *M. 4.—*

RUDOLF OTTO

Dīpikī des Nivāsa. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit. (Sammlung gemeinverst. Vorträge 80) *1916* *M. 1.80*

Siddhanta des Ramanuja. Ein Text zur indischen Gottesmystik. Aus dem Sanskrit. 2. Aufl. *1923* *M. 3.50*

Bewußtseins-Phänomenologie des personalen Vedānta. (In: Logos Bd. XVIII Heft 2.) *Einzelpreis des Heftes M. 7.50*

Ein Stück indischer Theologie. (Übertragen aus Yāmuna-Muni's „Dreifacher Erweis".) (In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge, 10. Jahrgang Heft 4.) *Einzelpreis des Heftes M. 3.—*

VERLAG J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

LEHRBUCH DER RELIGIONSGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

Vierte vollständig neubearbeitete Auflage

herausgegeben von

ALFRED BERTHOLET und EDVARD LEHMANN

1925. VIII, 756 Seiten und V, 732 Seiten
M. 38.—, in Ganzlwd. geb. M. 44.—, in Halbfranz geb. M. 52.—

ERSTER BAND:

Inhalt: Zur Geschichte der Religionsgeschichte. Von Professor Dr. E. Lehmann, Lund. — Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion. Von Professor Dr. E. Lehmann, Lund. — Die Religion der Naturvölker. Von Professor Dr. B. Ankermann, Berlin. — Die Chinesen. Von Professor Dr. O. Franke, Berlin. — Die Japaner. Von Professor Dr. K. Florenz, Hamburg. — Die Ägypter. Von Oberbibliothekar Dr. H. O. Lange, Kopenhagen. — Semitische Völker in Vorderasien. Von Konsistorialrat D. Dr. Fr. Jeremias, Magdeburg. — Der Islam. Von Professor Dr. Chr. Snouck-Hurgronje, Leiden.

ZWEITER BAND:

Inhalt: Die Inder. Von Professor Dr. St. Konow, Oslo. — Die Perser. Von Professor Dr. E. Lehmann, Lund. — Die Griechen. Von Professor Dr. M. P. Nilsson, Lund. — Die Römer. Von Professor Dr. L. Deubner, Freiburg i. Br. — Slaven und Litauer. Von Professor Dr. A. Brückner, Berlin. — Die Germanen. Von Professor Dr. V. Grönbech, Kopenhagen. — Die Kelten. Von Rev. Canon Dr. J. A. Mac Culloch, Bridge of Allan. — Register. Von Professor D. A. Bertholet.

AUS EINER BESPRECHUNG:

... Vertieft man sich in die Geschichte der Religion und verfolgt man ihre wechselvollen Auswirkungen in so verschiedenen Epochen der Menschheitsgeschichte und von den niedersten bis zu den höchsten Kulturen, dann erkennt man staunend, wie allenthalben im Menschengeschlecht religiöses Leben heranwächst. Überall verrät sich ein Gefühl, gewissen Mächten gegenüberzustehen, die sich über das Menschenleben erheben und auf dieses bestimmend einwirken ...

(Neue Züricher Zeitung vom 19. 8. 26.)

*

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

115838

Heimann
B Studien zur eigenart...
131
H43

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

115838

PRINTED IN U.S.A.

IDEAL BOOKSTORE
1125 Amsterdam Ave.